التراث العربي

العدد : ٦٨- ربيع الآخر - ١٤١٨ هـ - آب" أغسطس" ١٩٩٧ م
السنة السابعة عشرة

س-ر

التراث العربي

العدد : ٦٨- ربيع الآخر - ١٤١٨ هـ - آب' أغسطس' ١٩٩٧ م - السنة السابعة عشرة

□ ترسل المواد والمراسلات إلى العنوان التالي :
المدير المسؤول ـ اتحاد الكتاب العرب ، مجلة التراث العربي ، دمشق ـ ص.ب : ٣٢٣٠
هاتف: ٦١١٧٢٤٠ـ٦١١٧٢٤١ـ٦١١٧٢٤٢ـ٦١١٧٢٤٣ ـ فاكس: ٦١١٧٢٤٤

تنـــــويه:

إلى السادة كتاب مجلة " التراث العربي " :

ترجو هيئة تحرير مجلة التراث العربي من السادة الكتاب مراعاة الأمور التالية في الموضوعات التي يرسلونها كي تنشر على صفحاتها :

١- يفضل أن يكون الموضوع مطبوعاً على الآلة الكاتبة - النسخة الأولى منه، فإذا تعذر ذلك فليكن مكتوباً بخط واضح، على أن ترسل النسخة الأولى منه، في حال طبعه على آلة النسخ.

٢- يذكر السادة الكتاب عناوينهم التي يرون مراسلتهم عليها.

٣- الموضوع المرسل إلى مجلة التراث العربي، لا يجوز لكاتبه أن يبعث به في الآن ذاته إلى مجلة أخرى.

٤- في حال مخالفة أي من شروط النشر السابقة، يهمل الموضوع المرسل فلا ينشر.

دمشق في ٣ / ٤ /١٩٩٧

هيئة تحرير مجلة التراث العربي

الاشتراك السنوي

داخل القطر	للأفراد	:	١٥٠ ل.س
في الأقطار العربية	"	:	٣٠٠ ل.س أو (١٥) دولار أميركي
خارج الوطن العربي	"	:	٤٥٠ ل.س أو (٢٠) دولار أميركي
الدوائر الرسمية داخل القطر		:	٣٠٠ ل.س
الدوائر الرسمية في الوطن العربي		:	٥٠٠ ل.س أو (٢٥) دولار أميركي
الدوائر الرسمية خارج الوطن العربي		:	٦٥٠ ل.س أو (٤٠) دولار أميركي
أعضاء اتحاد الكتاب		:	٧٥ ل.س

■ الاشتراك يرسل حوالة بريدية أو شيكاً أو يدفع نقداً إلى : (محاسب مجلة التراث العربي) ■

المدقق اللغوي : ممدوح فاخوري

المحتوى :

ص

أسامة بن منقذ والمرأة"*"

نصر الدين البحرة

"أسامة بن مرشد بن علي بن مقلد بن نصر بن منقذ الكناني الكلبي الشيزري، أبو المظفر مؤيد الدولة:"

"٤٨٨-٥٨٤هـ=١٠٩٥-١١٨٨م"

في السنة نفسها التي قرأ فيها البابا "أوربانوس الثاني" في كليرمونت خطابه الذي يعد البداية الحقيقية لانطلاق الحروب الصليبية، ولد أسامة بن منقذ في ٢٧ جمادى الآخر ٤٨٨هـ-٤تموز١٠٩٥ م. وقد سمي بذلك الاسم تيمنا بأسامة بن زيد، الصحابي الجليل أول قائد عربي عهد إليه أمر فتح الشام.

في المقدمة التي وضعها فيليب حتي لكتابه "الاعتبار" الذي حققه يصفه بقوله: "عاش أسامة شهما فارسا، وزها مجاهدا مقاتلا، ولمع أديبا وشاعرا. تلهّى صيادا وقضى الكثير من سنيه جوابا."

عاش أسامة في شيزر زمانا ليس بالقصير خلال إمارة عمه سلطان. ومعظم الحوادث التي أرّخها في "الاعتبار" جرت في هذه الفترة. وعلى الرغم من أنه كان "أحد إخوة أربعة، هو ثانيهم" فإن عمه اصطفاه، وشمله بعطفه وحنانه، ودرّبه على فنون القتال والكر والفر. وكما يلاحظ د.حتي فإنه كان "يمتحن بالسؤال حضور ذهنه في ساعة القتال". وظلت علاقته طيبة بعمه هذا، ما دام لم يرزق بولد، حتى إذا رزق بولد يخلفه تحول عن ابن أخيه أسامة، فغادر شيزر موقتا عام ١١٢٩. ثم غادرها نهائيا بعد وفاة أبيه شقيق سلطان في ٣٠أيار ١١٣٧م.

يتنقل بين العواصم العربية

كان أسامة يحب السفر والتنقل، فتنقل بين دمشق والقاهرة والموصل والقدس ومكة والمدينة وسواها.ومكنته مكانته الاجتماعية وثقافته من الاتصال بكبار زمانه "فقد صرف معظم شبابه في البلاط النوري بدمشق، وفي قصر الخليفة الفاطمي بالقاهرة، وغالب سني كهولته في الدار الأتابكية بالموصل، وفي حصن كيفا على دجلة"*"

أصدقاء في السلم أعداء في الحرب

وكان له موقف متميز من الصليبين، فقد صاحبهم ولا سيما الفرسان منهم أيام السلم وقاتلهم في زمن الحرب، فقد تعرف شخصيا ببوهمند وتنكرد وقلك من الأفرنج الصليبيين" (**) فكان بذلك مثال الفروسية العربية الإسلامية في أواسط القرون الوسطى(***). ويمكن القول إن سيرته، توازي الأحداث التي جرت في بلاد الشام في القرن الثاني عشر الميلادي_ وقد عاش أسامة ستا وتسعين سنة قمرية_ وهو الزمن الذي غزت بلادنا فيه الجيوش الصليبية في حملاتها الثلاث الأولى.

حروب ومعارك خاضتها شيزر

تقع شيزر التي ولد وشب فيها أسامة على ضفة نهر العاصي الغربية، فوق هضبة صخرية. ويلتف النهر حولها من جهاتها الثلاث، فهي بذلك تشكل شبه جزيرة، وقد حفر أهلها خندقا، من الجهة الرابعة، الواصلة بين "شبه الجزيرة" والبرّ مما جعل "شيزر" أكثر مناعة... وصعوبة في الوصول إليها، فقد أمست جزيرة حقيقية. و خلال إمارة "سلطان" عم أسامة، كانت شيزر عرضة لغزوات متتابعة من "بني كلاب" في حلب، ومن الحلاجين "الحشاشين" ومن الروم البيزنطيين ومن الإفرنج الصليبيين.

أيامه الأخيرة ومؤلفاته

بعد أن غادر شيزر، أقام بعض الوقت في دمشق ومصر. وقاتل الصليبيين في فلسطين، في عدة حملات. عاد منها إلى دمشق، مدينته المفضلة، ثم لم يلبث أن غادرها إلى "كيفا". وظل هناك حتى تولى الأمر في دمشق السلطان صلاح الدين الأيوبي الذي بعث بدعوة إليه، فاستجاب، وقدم إلى دمشق وقد نيّف على الثمانين، وتوفي فيها.

ترك أسامة بن منقذ مؤلفات كثيرة يعدّ خير الدين الزركلي في كتابه "الأعلام" منها:

"لباب الأداب" و"البديع في نقد الشعر" و"المنازل والديار" و"النوم والأحلام" و"القلاع والحصون" و"أخبار النساء" و"العصا".

عندما تحدث أسامة بن منقذ عن غرائب اللّبن في كتابه "أزهار الأنهار" ذكر أن امرأة كبيرة في السن تولت إرضاعه على عادة سراة العرب في الرضاعة.

يقول أسامة: " حين ولدت التُمس لي من يرضعني، فقدّر الله سبحانه الرزق من امرأة كبيرة قد نيفت عن الستين سنة. ليس لها ولد صغير فدّرت علي وأرضعتني إلى حين فطمت. وعاشت بعد فطامي خمس عشرة سنة. وكانت رحمها الله، متى عصرت ثديها طار منه اللبن كأنها مرضعة"

ولست هنا بالطبع لأناقش مسألة هذه المرضع ابنة الستين التي يدر حليبها على النحو الذي وصفه أسامة، وهذا أمر غريب عجيب، ولكن يطيب لي أن أتذكر موضوعاً لفت انتباهي منذ زمن، ذلك أن معظم الذين رضعوا من ثدي سوى ثدي أمهم، كان لهم موقف طيب من المرأة، منذ القدم. ولنا في محمد (ص) أسوة حسنة، هذا النبي العظيم الذي أرضعته "حليمة السعدية" يتيماً، فقيراً، فكان من أعظم المحسنين إلى المرأة، وكان محباً، رجلاً وزوجاً وأباً وإنساناً، وهو القائل: "حُبّب إلي من دنياكم، النساء، والطيب، وجعلت قرة عيني بالصلاة". (١)

أثر النشأة الطيبة

لقد كانت نشأة أسامة معافاة في أسرة طيبة، متدينة.. لكن دون تزمت. ومعروف أن الوازع الأخلاقي صنو الوازع الديني، حتى ليتطابق معه في أغلب الأحيان، فإذا أضفنا إلى ذلك فهم أسامة السليم لمكانة أسرته الاجتماعية والسياسية في "شيزر" والمنطقة كلها، عرفنا لماذا لم ينظر إلى المرأة مثلما يفعل أبناء الأسر الموسرة،أو أبناء الأمراء.. والرجال الذين يملكون الأرض ومن عليها.

علىأن رضاع أسامة من غير أمه، لم يكن يعني ابتعاداً عنها، فقد كان مغموراً غمراً بحب أمه وجدته وأبيه وعمه.. وكل من حوله. وزاده تواضعه حباً على حب. وهو نفسه، في الأصل إنسان حبيب قريب إلى القلوب. ونستطيع القول باختصار إن أسامة بن منقذ عاش حياة نفسية سليمة فيها كل العافية بعيداً عن العقد والإشكالات. وإذا لم يكن بين أيدينا وصف محدد لهيئته ووجهه، فلا بد أنه كان مقبول القوام، حسن الوجه، قوي البنيان، لطيف المعشر... ولولا ذلك لما استطاع أن يقيم علاقات حب مع أي امرأة ..

وإذاً، فقد ظلت المرأة في نظر أسامة تلك الأنثى - الإنسان تُحبُ كصبية جميلة، وتحترم كإنسان، أمّا كانت أم أختاً أم حبيبة. ولانرى في مذكراته "الاعتبار" أي إشارة تدل على تعالٍ على المرأة، أو احتقار لها أو نيل من مكانتها..

وهنالك نساء كثيرات في حياة أسامة وفي كتابه "الاعتبار" . نساءٌ يختلفن كنماذج بشرية سمع بهن أو رآهن ... أو عرف قصصهن في ما مربه خلال عمره الطويل، وقد ناهز السادسة والتسعين لدى رحيله، وسجل ذلك جميعاً في هذا الكتاب.

ونساء من نوع آخر، كانت لأسامة علاقة مباشرة بهن، هن أولئك اللواتي،نعرف أخبارهن في ديوان شعره..

حب وتحفظ وحياء

لقد أحب أسامة المرأة مثلما أحبها سواه من شعراء الغزل المشهورين، والله وحده يعلم، ماعساه كان يكتب لولا ذلك التكتم الشديد في ما يتصل بذاته، وهو ما لا حظه المستشرق الفرنسي اندريه ميكيل، عند حديثه عن أسامة بن منقذ في كتابه "شرق حياة بأسرها"(٢) ذاك أنه يظل مطبوعا بكثير من التحفظ والحياء حتى اللحظة التي يصل فيها إلى آخر ذكرياته.

ولسنا ندري متى كان يقَيض لأسامة أن يقول شعر الغزل أو أن يقف مواقفه،وهو الأمير المقاتل الذي أمضى عمره، متنقلاً من ميدان للقتال إلى ساح للحرب، ومن بلد إلى آخر، ومن إقليم إلى سواه. وهل صحيح أن غزلياته تفتقر إلى التوهج والحرارة. مما تتميز به قصائد الشعراء العشاق؟

يقول الدكتور أحمد أحمد بدوي في مقدمته لديوان أسامة "ليس في غزل أسامة هذه الحرارة القوية التي تشعرنا بقلب دلّهه الحب، وأضنته لوعة الغرام، ولا أكاد أتبين له إحساساً تفرد به أو لمحات امتاز بها. وليس معنى ذلك أنه لم يذق الحب بل أرجح أنه ذاقه، وإن كان لم يشغل قلبه كله. وقد استعمل أسامة تشبيهات الأقدمين وأساليبهم في وصف عواطف الحب. ومما يُلحظ في غزله أنه شاك حزين، لا تكاد تلمح فيه ابتسامة سرور. وقد يرقّ أسامة أحياناً ويتخذ أوزاناً مرقصة، وتحس ببعض نبضات الحياة في غزله (٣)

وله دستوره في الغزل

إن تجربة أسامة في الشعر عامة والغزل خاصة، هي تجربة فريدة، فما أقل الأمراء الشعراء والشعراء الأمراء في تاريخ الأدب العربي. إنه أمير مقاتل شهم غيور، وقبل هذا وذاك إنسان يأخذه الحياء والكتمان. إذن، فلا بد من أن يكون له دستوره الخاص في الحب والتغزل. وهكذا فإنه يقترب وهو بعيد، ويبتعد وهو قريب. على أن الزّمام يفلت من يده في أوقات كثيرة، فنحسّ حرارة لافحة ووجداً يضرب القلب، وشوقاً يذيب الصبر.

فوق هذا، فإن امرأة بعينها، لا يعرفها أحد سوى أسامة، كانت قادرة وحدها أن تبعث الحرارة في شعره،حين يتصل الأمر بها . ويبدو أنها هي المرأة أو الصبية التي أحب في مستهّل شبابه ولم يكن بينه وبينها وصال حقيقي وإنّا لنلمح ذلك في كل ما قاله وهو يعنيها.

لا بد أنها كانت تجربة قوية تركت ظلالها على حياته، فلم يبرح يذكرها من وقت إلى آخر حتى زمن المشيب:

أحببتها فى عنفوان الصبا ... وقلت إن الشيب يسلينى

فزادنى شيبى جنوناً بها ... حتى كأن الشيب يغرينى

وكالشباب الشيب لاعزة ... بينهما عند المجانين

لقد بلغ الأمر به أن عد نفسه بين المجانين... فأي عشق هذا الذي بقي محتفظاً بحرارته حتى آخر العمر:

علقت هواكم في بلهنية الصبا وقلت إذا وافى المشيب تصرما
فقد زادني شيبي وتسعون حجة وستٌ مضت لي صبوة وتتيما

أغلب الظن أن الحبيبة التي طارده طيفها حتى سنة وفاته كانت جارة له على نحو ما:

بنفسي قريب الدار، والهجر دونه وبُعد التقالي غير بعد السباسب
أراه مكان الشمس بعداً، وبيننا كما بين عين في التداني وحاجب
وهل نافعي قرب ومن دون قلبه نوى قذفٌ أعيت ظهور الركائب (٤)

ويبدو أنها كانت تمنيّه حتى إذا اقترب منها ابتعدت، فإذا عاتبها قاطعته:

قمر إذا عاتبته كانت قطيعته جوابي
متجرم أبداً يجرّعني مرارات العتاب
كم ستهلتْ عيناه لي من وصله وعر الطلاب
حتى وقعتُ ولم يكن هذا التلون في حسابي (٥)

لقد اضطر أسامة أن يغادر "شيزر" أكثر من مرة، لكنه في إحدى المرات، سافر والحبيبة قد رسمت هجراً، فجعلت بعده عنها بعدين:

يا ملولا كلما يرعى لمن يهواه عهدا
يا ظلوما كلما استعطفته تاه وصدا
لم جعلت الهجر يا مولاي قبل البعد بعدا؟!(٦)

وبين هذا وذاك، يتذكر الشاعر الأمير المقاتل المغوار، أنه قد نسي نفسه وبالغ في التذلل والتقرب، فإذا هو ينتفض كالنسر في كبرياء

قل لمن أوحش بالهجر جفوني من كراها
والذي أوهم عيني أن في النوم قذاها
يا ملولا كلما استرعي عهوداً.. فرعاها
يا ظلوما كلما استعطفته، صدّ وتاها

زدت في تيهك والشيء إذا زاد تناهى
تنقضي دولة الحسن وإن طال مداها
راحتي لو سمع الشكوى إليه ووعاها
غير أن الصم لا تسمع دعوى من دعاها
وهو لو نادى عظامي رمّة، لبى صداها (٧)

إذن فهذه هي حبيبة أسامة بن منقذ التي لازمت مخيلته وقلبه ووجدانه منذ أيام الشباب الأولى حتى آخر عهد الشيخوخة. لكنها إن تكن الأولى فلم تكن الأخيرة، إذ أن الأسماء التي يوردها أسامة في أشعاره الغزلية تقطع كل جدل حول ما إن كان ثمة أكثر من صبية تغزل بها أو أحبها. وقد أورد الأستاذ حسن عباس في كتابه (٨) بعض الأسماء التي تتردد أصداؤها في غزليات أسامة: بثينة، لمياء، عصماء، ورويقة.

نار الحياء بخديه بلا لهب قد مازجت ماء حسن غير منسكب
سبحان باري سهام من لواحظه من الملاحة لا من أسهم الغرب (٩)
مهفهف يخجل بدر الدجى فإن رآه أكتن في السحب
قوامه يزري إذا ما انثنى من لينه بالغصن الرطب
يبسم عن در تعالى الذي نظمه في البارد العذب
ألام فيه وهو لي شاغل بالهجر عن لوم وعن عتب

وإذا كان أسامة بن منقذ، الأمير المقاتل المحافظ الوقور مع تواضعه، يصر على أن تبقى صورته، في شعره كعاشق غزل، محاطة بإطار من الوقار والحشمة، فإن الحفاظ يفلت من بين يديه أحيانا فيكشف عن نزعة حسّية صريحة :

أطع الهوى واعص المعاتبْ واصدف عن الواشي المراقبْ
وتغنم اللذات إن معرْها مرّ السحائب
وانظر إلى الأغصان حاملة شموسا في غياهبْ
من كل حاو قد تكنفه ثعابين الذوائب
في وجهه ضدان كل منهما للب سالب (١٠)

ويقول أيضاً:

نفسي فدت بدر تمام إذا | عاتبني بالجد أو بالمزاح
سددت بالتقبيل فاه على | مسك ودر وعقيق وراح(١١)

على أن أسامة يقدم في ديوانه نماذج متعددة من النساء اللواتي أحب. فهذه هي الخائنة المغضبة:

إن خان عهدك من تودهُ ونأى فلا يُحزنك فقدُه
واهجره هجرك من تحب إذا قضى وحواه لحده
وإذا سئلت علام تهجره فقل: ما صحّ عهده
وعلام أرغب في ملول خائن قد بان .... زهده؟(١٢)

وهناك الصبية اللعوب:

قل لمن لم يرع عهدي والذي ضيع ودي
يالذتك النفس قد أسرفت في هجري وصدي
إنما وصلك مبذول لخل مستجدّ
فابقِ من هجرك حظاً للذي يهواك بعدي ١٣

وفي الأبيات التالية، لا نرى فحسب نموذجاً آخر من المرأة اللعوب، بل نرى أسامة نفسه، في موقف العاشق المتذلل:

قالوا: أتسلو عن حبيبك؟ قلت: لا،والله عمري
قالوا: فلم تبذل بأباه مثلك قلت: أدري
لوكان مستوراً لماهتك الغرام عليه ستري
وإذاأبت نفسي هواه مع الخيانة... خان صبري (١٤)

والظاهر أن أسامة لم يكن يعدم أن يجد امرأة يحبها، في كل بلد يزوره ونحن نلمح آثار هذه العلاقات، من حيث اتصالها بأقاليم معينة في غزلياته، فمن حبيبة موصلية إلى أسوانية

أسوف صعيد الأرض إذ والق اسمُه | صعيدا به أهل الحبيب نزول
واغدو على أسوانَ أسوان في الحشا | لبعدي عنها لوعة وغليل

فأخرى لا نعلم من شعره إلا أنها مصرية:

ماهاج هذا الشوق غير الذكرْ | وزورة الطيف سرى من مصرْ

مــن بعـد طـول جلـوة وهجـر   كم خاض بحراً و فلا. كبحر (١٥)

على أن أسامة عاشق الحياة والطبيعة والجمال، مَنْ خبرَ روح هذا الكون ووضع يده على الكثير من أسراره، من خلال التجارب الكثيرة مع البشر والحيوانات... حتى المفترس منها، ونجا من الموت الذي طالما تلامح أمامه بين عينيه في أحيان كثيرة، حتى إن الزلزال الذي ضرب شيزر وذهب ضحيته أهله جميعاً، لم يمسه بسوء، لأنه كان في دمشق، ظل مقيماً على حب الجمال والنساء، وفياً لمبادئه في الغزل، حتى الشيخوخة التي شارف في أثنائها على الموت..

مـن عذيري مـن شـادن لـم أطـق عنـه مـع النسـك والتحكـم صـبرا

أهيـف أنبـت الجمـال بفيـه العـذب دراً سـقاه مسـكا وخمـرا

فأعـار الغـزال عينـاً وغصـنَ البـان لينـاً والأقحوانـة ثغـرا

أجتلـى منـه فـي ضحـى اليوم شمسـاً وأرى منـه فـي دجـى الليـل بـدرا

فيـه أنـس وللملاحـة فـي عينيـه معنـى تخالـه العيـن ذعـرا

قـال لـي إذ رأى غرامـي وصـدي   أنـت تخفـي وجـداً وتظهـر هجـرا

أنـت كالصـائم الـذي يشـتهي المـاء للمـرط الظمـا ويكـره فطـرا

قلـت: دع ذا فـأنت شـرطي ولكـن   لم يدع لي المشيب في الجهل عذرا

تلك هي المرأة الحبيبة عند أسامة بن منقذ. فماذا عن النساء الأخريات نساء العصر الذي عاش فيه الشاعر الفارس الأمير؟

إن أسامة يقدم لنا في "الاعتبار" نماذج يندر أن نطلع عليها في غير هذا الكتاب، في تلك الحقبة من التاريخ. ومن خلال القصص التي يرويها عن النساء، يقدم لنا فرصة ممتازة، كي ننتبه إلى المهاد الاجتماعي الذي عاشت فيه المرأة في ذلك الزمن، قبل تسعمئة سنة، مادام قد ولد عام ١٠٩٥م. وهي السنة نفسها التي انطلقت فيها شرارة الحروب الصليبية، يوم قامت الكنيسة الغربية تدعو إلى الحملة الصليبية الأولى في "كليرمون".

المهاد الاجتماعي وحالة الناس

إننا لا نرى المهاد الاجتماعي فحسب، ونحن نتصفح الحكايات التي يرويها أسامة عن النساء بل، إننا نشاهد صورة مقربة عن الحالة السياسية والاقتصادية والثقافية والنفسية التي عاشها الناس في تلك الحقبة. ونلمح في الآن ذاته أشباحاً لروح غريبة عن العرب، في تاريخهم، هي التي ندعوها الآن: الطائفية.

ولا شك عندي أن بن منقذ حين كان يتحدث، عفوياً، عن هذا الأمر قبل تسعة قرون تقريباً، فلم يكن ليتصور أن أمته العربية، سوف تعيش زمناً يشبه ذلك في رداءته. ويزيد أن العرب أنفسهم موزعون متفرقون، حتى إن بينهم لأنصاراً لأرباب الحرب الصليبية الجديدة، وممثلتها المعاصرة: إسرائيل.

لقد كان "الإعتبار" أول كتاب يضم مذكرات شخصية في الأدبيات العربية. وإذا كان هذا يمنحه قيمة في ذاته، فإن الحكايات والأحداث التي رواها فيه، ولا سيما ما يخص المرأة منها تضفي على الكتاب قيمة أخرى، ذاك أنها ليست حكايات فردية تروى، بل تصلح كل واحدة منها لتمثل حالة معينة، فعندما نجمع ما بينها كافة، ينشأ لدينا ما يشبه لوحة فسيفساء ضخمة، تجسد الأحوال الاجتماعية والاقتصادية والعسكرية والثقافية والنفسية في ذلك الزمن.

وتوضح الحكاية الأولى أن ثمة وراء أسامة بن منقذ تراثاً عريقاً في احترام المرأة والنظر إليها إنساناً كاملاً، في مختلف الظروف والأحوال. لقد وقع عم أسامة: عز الدين أبو العساكر في إحدى الأحابيل مما لا يزال يحدث في بلادنا أحياناً حتى اليوم. لقد وُصف له جمال امرأة وكمال عقلها حتى أرسل من يبصرها، فإذا هي كما ذكر، فخطبها الرجل وتزوجها "فلما دخلت عليه رأى غير ما وصف له منها. ثم هي خرساء! فوفاها مهرها وردت إلى قومها، فأسرَتْ من بيوت قومها ذلك اليوم". فقال عمي، يتابع أسامة: :"ماأدع امرأة تزوجتها وانكشفت عليّ في أسر الأفرنج. فاشتراها رحمه الله بخمسمئة دينار وسلمها إلى أهلها".(١٦)

الجارية تنقذ سيدها

وتقدم الحكاية التالية نموذج المرأة الذكية. وهو يوردها نقلاً عما حدثه به "المؤيد الشاعر البغدادي بالموصل" وينقل عنه قوله: "أقطع الخليفة والدي ضيعة. وهو يتردد إليها. وبها جماعة من العيارين يقطعون الطريق، ووالدي يصانعهم لخوفه منهم، ولانتفاعه بشيء مما يأخذونه. فنحن يوما جلوس، أقبل غلام تركي على (١٧) حصانه، ومعه بغل عليه خرج، وجارية راكبة فوق الخرج، فنزل وأنزل الجارية." وطلب ممن رآهم مساعدته على حط الخرج، وإذا به حافل بدنانير ذهبية وحلي فجلس هو وجاريته فأكلا شيئاً ثم طلب مساعدته في رفع الخرج ثم سأل عن طريق "الأنبار" فدله والد الشاعر المؤيد البغدادي، ولكنه حذره من العيارين فاستهتر بهم قائلاً: أنا أخاف من العيارين! ويبدو أن والد الشاعر قد اغتاظ من هذا الرجل، فأخبر العيارين خبره... وما معه من ذهب، فخرجوا حتى عارضوه في الطريق، وعندئذ أخرج قوسه يريد أن يقاتلهم، فانقطع وتر القوس وهجم عليه العيارون فانهزم، وأخذوا البغل والجارية والخرج. فلم يكن من الجارية إلا أن فكرت فلجأت إلى الحيلة، فأقنعتهم ان يخلوا سبيلها مقابل عقد جوهر ظل مع الغلام التركي قيمته خمسمئة دينار، قائلة: لا تهتكوني وبيعوني نفسي. ولكي يطمئنوا طلبت إليهم أن يبعثوا بعضهم معها. وعندما بلغته قالت له أمامهم: قد اشتريت نفسي والبغل بالعقد الذي في "ساق موزك" خفك اليسار. ويبدو أن "الساق موزك" لرجل التركي أودع وترقوس احتياطياً ، ويظهر أنه كان ناسياً إياه. ابتعد التركي قليلاً ، على أنه سيخرج العقد، ثم أخرج الوتر فركبه بسرعة على القوس

ورجع إليهم... وما زال يقاتلهم حتى قضى على ثلاثة وأربعين منهم (١٨)

نموذج آخر من النساء

وفي نموذج المرأة التي ذهب عقلها، أحسب أسامة وكأنه أراد أن يربط بين ما يبدو شجاعة أحياناً وبين ذهاب العقل. ولو قال هذا الكلام إنسان غير أسامة وهو المشهود له بالشجاعة والإقدام، لما ترددنا في القول: إنه جبان.

تلكم أمة عجوز تدعى "بريكة" كان يملكها كردي من أصحاب أسامة ، وقد شوهدت، ذات يوم فيما الصليبيون الذين يسميهم أسامة: الأفرنج، مقبلون في خيلهم ورجالهم وسلاحهم "واقفة بين الخيل على شط النهر، وفي يدها "شربة" تستقي بها وتسقي الناس، وأكثر أصحابنا الذين كانوا على الشرف يقول أسامة – لما رأوا الأفرنج مقبلين في ذلك الجمع اندفعوا نحو المدينة، وتلك الشيطانة واقفة لا يروعها ذلك الأمر العظيم.(١٩)

وإنما يؤكد جنون هذه المرأة ما رواه أسامة نقلاً عن رجل شاهدها في وضع شاذ فقال:" دخلت في الليل إلى البلد، أريد الدخول إلى داري في شغل لي. فلمادنوت من البلد رأيت بين المقابر في ضوء القمر شخصاً ماهو آدمي ولا هو وحش فوقفت عنه وتهيبته". (٢٠)

ثم أن الرجل لام نفسه على تخوفه، فجهز ما معه من سلاح ومشى قليلاً وهو يسمع لذلك الشخص زجلاً وصوتاً. ولنسمعه يروي بقية الحكاية: "فلما قربت منه وثبت عليه وفي يدي دشني: – كأنه خنجر – فقبضته، وإذا بها "بريكة" مكشوفة الرأس قد نفشت شعرها، وهي راكبة قصبة تصهل بين المقابر وتجول. قلت: أي شيء تعملين في هذا الوقت ههنا؟ قالت أسحر..قلت: قبحك الله وقبح سحرك وصنعتك من بين الصنائع". (٢١)

امرأة أخت الرجال

...ويولي أسامة المرأة المقاتلة، وصاحبة الروح الوطنية، كما نقول اليوم، اهتماماً خاصاً على أنها امرأة عاقلة ذات رأي وفكر وتدبير، وإن تبد منفعلة في بعض المواقف. تلك هي سيدة من آل منقذ، وزوجة أحد أعمام أسامة. إنها أم سنان الدولة شبيب. ويبدو أن ابنها هذا لم يكن كما يشير اسمه رجل قتال ومواجهة، فنصحه المقدم "علوان بن حرّار" ان يرجع إلى البيت ليجمع أشياء يعيش بها ويغادر الحصن متسللاً دون قتال. وفيما هو في الدار يجمع الأشياء التي سيذهب بها، "إذا إنسان قد دخل الدار، عليه زردية وخوذة ومعه سيف وترس، فلما رآه أيقن بالموت" ثم إن هذا الإنسان نزع الخوذة عن رأسه، فإذا هو امرأة لم تكن سوى أم ابن عمّه ليث الدولة يحيى!

"قالت له: أي شيء تريد تعمل؟ قال: آخذ ما قدرت عليه وأنزل من الحصن بحبل، وأعيش في الدنيا. قالت: بئس ما تفعل. تخلّي بنات عمك وأهلك للحلاجين – وهؤلاء من طائفة دينية إسلامية عربية كانت بينها وبين آل منقذ مواقع – وتروح؟ أيّ عيش يكون عيشك إذا افتضحت في أهلك وانهزمت عنهم؟ اخرج قاتل عن أهلك حتى تقتل بينهم... فعل الله بك وفعل... ومنعته رحمها الله من الهرب، وكان من الفرسان المعدودين بعد ذلك(٢٢)

الموت.. ولا تلويث الشرف

والمرأة عند أسامة حريصة على العرض حرص الرجل عليه، وهي ترى الموت أهون عليها من أن يهتك عرضها أو يلوث شرفها. فذات يوم أطال أسامة غيابه عن الدار فظنت أمه أنه قتل، فوزعت ما لديه من سلاح على من يقاتل. وعندما عاد فوجئ بهذا الحقيقة، وفوجئ أيضاً بما دبرته أمه لأخته وفي ظنها أنهم قد يُهزمون -أي أهل أسامة- فأجلستها على روشن في الحصن وجلست قربها، حتى إذا رأت الأعداء قد وصلوا إليهم دفعتها فرمتها إلى الوادي "فأراها وقد ماتت ولا أراها مع الفلاحين والحلاجين مأسورة". قال أسامة: فشكرتها على ذلك، وشكرتها الأخت وجزتها خيراً، فهذه النخوة أشد من نخوات الرجال. (٢٣)

وتشبه أمّ أسامة في حكمتها وبعد نظرها جدتُه. فهو يروي في إحدى حكاياته أنه خرج يوماً مع والده للصيد، وكان هذا مشغوفاً به. وعندما حانت صلاة العصر جاء غلام يركض ويقول: هذا الأسد. فتملص أسامة من والده لئلا يمنعه من قتال الأسد وها هوذا يقول:

"ركبت ومعي رمحي، فحملت عليه، فاستقبلني وهدر. فحاص بي الحصان ووقع الرمح من يدي لثقله وطردني شوطاً جيداً، ثم رجع إلى سفح الجبل وقف عليه، وهو من أعظم السباع كأنه قنطرة، جائع. وكلما دنونا منه نزل من الجبل، طرد الخيل وعاد إلى مكانه، وما ينزل نزلة إلا يؤثر في أصحابنا"

ويصف أسامة كيف وثب هذا الأسد على رجل من غلمان عمه، وهو على حصانه فخرق بمخالبه ثيابه وراناته – هذه حذاء طويل – وعاد إلى الجبل، فتبعه أسامة فصعد فوق سفح الجبل، ثم "حدرتُ حصاني عليه فطعنته، نفذتْ الرمح فيه وتركته في جانبه، فتقلب إلى أسفل الجبل والرمح فيه فمات الأسد وانكسر الرمح (٢٤)"

قصة أسامة مع عمه

....في هذه الفترة من عمر أسامة كانت الجفوة قد بدأت تحصل بينه وبين عمه، وهو الذي كان في ما قبل يُعزه بأفضل مما يعز ولده – وكان حينذاك دون ولد، فعندما رزق به أخذ يتحول عن أسامة – وكانت هذه مشكلة حقيقية عند أسامة، لم يكن يدري كيف يحلها . ولذلك فإنه، عندما جاءت جدته لأبيه في مساء ذلك اليوم تعاتبه على "المخاطر" التي ركبها قال: "يا ستي إنما أخاطر بنفسي في هذا ومثله لأتقرب إلى قلب عمي"

فردت عليه بحكمة امرأة بلغت المئة من عمرها كما يعلن اسامة في هذه المناسبة قائلة:

_لا والله، ما يقربك هذا منه، وإنه يزيدك منه بعداً، ويزيده منك وحشة ونفوراً.

يقول أسامة: فعلمت أنها رحمها الله نصحتني في قولها وصدقتني.(٢٥)

المرأة والشعور بالمسؤولية

وليست المرأة الشريفة عند أسامة بن منقذ هي من سلم عرضها فحسب، بل هي المرأة التي

تملك وجداناً نقياً، تتداخل فيه الأخلاق الصافية والصحوة الوطنية والشعور بالمسؤولية.

وهو يقدم لنا نموذجاً عن هذه المرأة، زوجة علي بن أبي الريداء، وهو رجل" رزقه الله تعالى من النظر مارزق زرقاء اليمامة. لكنه آثر أن يختتم حياته مرتزقاً في "خدمة توفيل الإفرنجي صاحب كفر طاب- وهذه بلد بين حماه ومعرة النعمان - "فكان ينهض بالإفرنج إلى المسلمين، يُغنمهم ويبالغ في أذى المسلمين وأخذ مالهم وسفك دمهم، حتى قطع سبيل المسافرين. وله امرأة معه بكفر طاب تحت أيدي الأفرنج، تنكر عليه فعله وتنهاه فلا ينتهي. فنفذت، أحضرت نسيباً لها من بعض الضياع، وأظنه أخاها - يقول أسامة - وأخفته في البيت إلى الليل. واجتمعت هي وهو على زوجها علي بن أبي الريداء، فتلاه"

تقتل الأعداء بسلاح المرأة الخاص

ويستطرد أسامة قائلاً: "وأصبحت عندنا بشيزر وقالت: غضبت للمسلمين مما كان يفعل لهم هذا الكافر. فأرحت الناس من هذا الشيطان، ورعينا لها ما فعلت. وكانت عندنا في الكرامة والاحترام. (٢٦)

لقد سعت هذه المرأة إلى قتل زوجها الخائن. أما المرأة الأخرى "نضرة" فإن جهودها تركزت على قتل أكبر عدد ممكن من الأعداء الصليبيين. ومما بلغ أسامة عنها ما ذكره من أنها "خرجت مع الناس، أخذت افرنجياً، وأدخلته بيتها. وخرجت أخذت آخر أدخلته بيتها. وعادت خرجت أخذت آخر، فاجتمع عندها ثلاثة من الأفرنج، فأخذت ما كان معهم وما صلح لها من سلبهم وخرجت،ودعت قوماً من جيرانها قتلوهم. (٢٧)

.. إذاً، هذا هو أسامة بن منقذ،وتلك هي المرأة كما رآها، ولقد رآها في أفضل صورها، سواء كانت صبية يحبها ويفرد لها حيزاً ممتازاً في ديوان شعره، ويصف محاسنها ويتغزل بها. أو كانت امرأة يشاهدها ويسمع بها، من حوله في الواقع الذي يزخر بالحياة والنماذج الإنسانية. ولسنا ندري إن كانت هذه هي جميع الحكايات والحوادث التي سمع بها أسامة أو عرفها عن النساء في زمنه وأراد ذكرها في كتابه هذا: "الاعتبار" أم تراه سمع قصصاً وأخباراً مختلفة اختار منها تلك التي أثبتها في الكتاب؟!

أسامة رسم صورة مشرقة للمرأة

أغلب الظن أن أسامة بن منقذ، كما يدل على ذلك منهجه في كتابة "الاعتبار" أو إملائه، كان عفوياً وصريحاً وصادقاً في ما يقدمه من أخبار وحوادث وحكايات إلى أبعد الحدود، حتى إنه لم يتحرج، مثلاً، في تصوير ذلك الرجل من أبناء عمومته "سنان الدولة بن شبيب" على ذلك النحو الخرع المتخاذل.

وهكذا نصل إلى القول دون مبالغة: بالها من صورة مشرقة رسمها أسامة بن منقذ للمرأة العربية، وطنية، غيورة، في أعلى درجات الشعور بالمسؤولية العامة، حكيمة، حريصة على شرفها: عرضاً ووجداناً، ترتدي الدرع السابغ وتضع الخوذة وتحمل السيف والرمح، وتمتطي صهوة

حصانها، تسابق الريح والموت، كي تنافح عن أرضها وتدفع الصليبيين الغزاة.. وتثير الحمية وتستصرخ الرجولة الكامنة في نفوس الضعفاء المتخاذلين.

كان هذا يحدث في واحدة من أصعب الحقب وأخطرها في تاريخ الأمة العربية، حيث الكثيرون أداروا ظهر المجن، والكثيرون أيضاً تعاملوا مع العدو، والكثيرون حرفوا المعركة، - في وعي... أو دون وعي - نحو مسارات جانبية جانحة،لم يكن ذاك وقتها، ولا كانت تلك أرضها. يومذاك كان الغزو الصليبي في أوج قوته وتوسعه وغطرسته... وأخذت المرأة العربية دورها في المواجهة والقتال... دون توان أو تردد.

□□

(*) - مداخلة ألقيت في المهرجان الذي أقيم في مدينة حماه بمناسبة مرور تسعة قرون على ميلاد اسامة بن منقذ عام ١٠٩٥م.

(*) و (**) و (***) : كتاب "الاعتبار" لأسامة بن منقذ،حرره وقدم له د.فيليب حتّي- مكتبة الثقافة الدينية- القاهرة- المقدمة: ص(أ) و (ب)..

الحواشي

١ - في "الجامع الصغير" للسيوطي، قال: عن أنس بن مالك... الحديث... أخرجه أحمد بن حنبل في المسند النسائي والبيهقي في السنن، والحاكم في المستدرك.
٢ - لم يترجم هذا الكتاب، ولكن الكاتب اللبناني إبراهيم العريس عرضه في صحيفة "الحياة" بتاريخ ١٩٩١/١٢/٣١
٣ - ديوان أسامة بن منقذ -الطبعة الثانية ١٩٨٣- دار "عالم الكتب" بيروت حققه وقدم له: د.أحمد أحمد بدوي- حامد عبد المجيد- المقدمة: ص١٥
٤ - ديوان أسامة بن منقذ -ص٥١
٥- المصدر نفسه ص٥٣
٦ - المصدر نفسه ص٦٤
٧ - المصدر نفسه ص٣٧-٣٨
٨ - أسامة بن منقذ -حسن عباس- الهيئة المصرية العامة للكتاب -الاسكندرية -ص٨
٩ - المصدر نفسه ص٩
١٠ - ديوان أسامة بن منقذ -ص١٥٥
١١ - المصدر السابق ص٥٩
١٢ - المصدر السابق ص٦٣

١٣ - المصدر نفسه ص٦٥
١٤ - المصدر السابق -ص٧٣
١٥ - المصدر السابق ص٦٧
١٦ - كتاب الاعتبار -أسامة بن منقذ ، دار الفكر الحديث -بيروت- مراجعة وتدقيق د.حسن الزين ١٩٨٨-ص٧١
١٧ - المصدر نفسه-ص٧٢
١٨ - المصدر نفسه ص٧٢
١٩- الاعتبار نفسه - ص ١١٣
٢٠ - المصدر نفسه ص١١٣
٢١ - المصدر نفسه ص١١٣
٢٢ -الاعتبار ص١١٤
٢٣ -المصدر نفسه ص١١٤-١١٥
٢٤ -كتاب الاعتبار ص١١٦
٢٥ - المصدر نفسه ص١١٦
٢٦ - الاعتبار ص١١٧-١١٨
٢٧ - المصدر السابق-ص١١٨-١١٩

محنة الإمام الطبري

اختلاف الفقهاء"*"

الدكتور عمر موسى باشا

أبو جعفر، محمد بن جرير يزيد بن كثير بن غالب الطبري (١)

"واحد الدهر وفريد كل عصر"(٢)، العالم المشهور، والعلامة المجتهد، والإمام الفقيه، والمفسر المحقق، والمؤرخ الثبت، و"كان أحد أئمة العلم، يحكم بقوله، ويرجع إلى رأيه لمعرفته وفضله"(٣).

ولد في (آمل) حاضرة طبرستان الكبرى في آخر سنة أربع وعشرين، أو أول سنة خمس وعشرين ومائتين هجرية(٨٣٩ م)، وقد علل هذا الخلاف في تحديد مولده بأن العادة عند القدماء بذكر حدث معين مشهور يوافق ذلك التاريخ.

ارتحل الطبري، وهو ابن اثنتي عشرة سنة، وذلك عام ست وثلاثين ومائتين، فقصد الري، وأزمع أمره على زيارة أحمد بن حنبل ليأخذ عنه ويستجيزه، ولكن وفاته حجبت عنه زيارته ولقاءه، وتابع رحلته العلمية إلى حواضر العلم ودوره في العالم الإسلامي، طلباً للمعرفة، وسعياً لتحصيل العلم، بالإضافة إلى الرؤية والدراية والسماع والاستجازة .

كما قصد في رحلته العلمية حواضر الكوفة والشام ومصر وغيرها، بيد أنه آثر العودة إلى وطنه بعد مطافه العلمي المديد، رغبة في الاستقرار ومتابعة التصنيف والتأليف، وإفادة الناس بعلمه واجتهاده، بيد أنه رغب في الإقامة في بغداد حاضرة الخلافة، وقد عرض عليه تولي القضاء، فأباه زهداً وورعاً، كما عرض عليه تولي المظالم، وامتنع عنها تنسكاً وتعففاً، وذلك خشية من الوقوع في الظلم والجور، وطغيان هوى النفس في تقرير الأحكام الشرعية.

والمعروف عنه أنه كان يرفض أن يقبل من أحد أجراً أو مكافأة، لأنه كان ميسور الحال، إذ كان له مورد ورثه عن أبيه في طبرستان يكفيه ويغنيه وثواباً هكذا عكف على التأليف والتصنيف، لأن له في ذلك أجراً وثواباً في نشر علم ينتفع به الناس، بعد أن اكتملت لديه الأصول الجوهرية في ثقافته الدينية ومعرفته الموسوعية، بالإضافة إلى ثقافته التاريخية.

* - البحث الذي أعد للمشاركة في المؤتمر الدولي للطبري بمناسبة مرور أحد عشر قرناً على وفاة الإمام الطبري بدعوة من وزارة الثقافة والتعليم العالي، وجامعة مازندران في طبرستان في الجمهورية الاسلامية الإيرانية من ١٣ إلى ١٥ أيلول ١٩٨٩م

محنة الطبري

في حياة الإمام الطبري محنتان : المحنة الكبرى، وهي محنة مجلس الجمعة، وذلك حين تألب عليه أعداؤه من بعض المحدثين والحاقدين الذين أثاروا عليه العامة وجماعة من الحنابلة الحاقدين عليه، لأنه كان يرفض الاعتماد على الإمام أحمد بن حنبل فيما يورده في بعض رواياته، لأنه في نظره محدّث، وليس بصاحب مذهب متميزّ بين المذاهب الإسلامية .

ذكر أبو بكر الخطيب أنه تُوفي " يوم السبت لأربع بقين من شوّال سنة عشر وثلاثمائة، ودفن يوم قد الأحد بالغداة في داره برحبة يعقوب، ولم يغيرّ شيبه" (٤).

والغريب العجيب حقاً، كما أورد يا قوت خبره في معجمه المعروف نقلاً عن غير الخطيب أنه " دفن ليلاً خوفاً من العامّة لأنه كأن يتهم بالتشيّع". واستطرد ياقوت قائلاً نقلاً عن الخطيب : "ولم يُؤذّن به أحد، فاجتمع على جنازته من لا يُحصى عددهم إلاّ الله، وصلّي على قبره عدة شهور ليلاً ونهاراً، ورثاه خلق عظيم من أهل الدين والأدب"(٥)

من هؤلاء أبو سعيد بن الأعرابي، فقد أورد من رثائه قوله(٦):

حدث مفظع وخطب جليل دق عن مثله اصطبار الصبور
قام ناعى العلوم اجمع لما قام ناعى محمد بن جرير

ففي نعي ابن جرير الطبري نعي العلوم كلها جمعاء . ومن الذين رثوه أيضاً صديقه ابن دريد، فقد تمثّل فيه علَمَ الدين المرفوع بقوله(٧):

إن المنيه لم تتلف به رجلا بل اتلفت علما للدين منصوبا
كان الزمان به تصفو مشاربه والان اصبح بالتكدير مقطوبا
كلا وايامه الغر التى جعلت للعلم نورا وللتقوى محاريبا

هذا هوا الإمام الطبري علم الدين المنصوب، وهذه هي أيامه الغرُّ التي طواها الموت، فهي

يبدو أن الحاقدين عليه كانوا من جماعة من المحدثين الذين لم يستطيعوا مناظرته، وإنما كان يردُّ عليهم وينبّههم إلى ما هو غير صحيح، بالإضافة إلى خصومه من الحنابلة الذين لم يكونوا يستطيعون الوقوف أمامه في محجّة المناظرة الجدلية والمناقشة العلنية.

لقد أفلح هؤلاء جميعاً في الإساءة إليه يوم وفاته، فمنعوا أفواج الناس وجموعهم من تشييعه ودفنه في وضح النهار، وهكذا آثر جماعته ومريدوه دفنه في منزله خوفاً عليه من أعدائه فينبشون قبره، وهو ميت بعد محنته الكبرى، وهو حيّ.

وصف ابن كثير محنة الطبريّ وما حل به في ساعاته الأخيرة مشيراً إلى أعدائه من عوّام الحنابلة، ومن عوامّ الجهلة الذين رموه بالإلحاد بقوله(٩):

" ودُفن في داره، لأن بعض عوامّ الحنابلة، ورعاعهم، منعوا من دفنه نهاراً، ونسبوه إلى الرفض، ومن الجهلة من رماه بالإلحاد... بل كان أحد أئمة الإسلام علماً وعملاً بكتاب الله وسنة رسوله".

وكان على رأس هؤلاء الحاقدين عليه الفقيه الظاهريّ أبو بكر محمد بن داود، فقد " كان يتكلّم فيه، ويرميه بالعظائم" (١٠).

كانت هذه المحنة الكبرى، محنة الطبريّ المظلوم نصراً لسلطان العلم والفكر وعرساً أغرّ لحرية العقيدة والرأي، وتنديداً بالتعصب المذهبّي الأعمى، ولاسيما على هذه الصفوة من آل البيت، ذلك لأنه انتصر لهم، وآزرهم ووقف في صفهم مدافعاً عنهم، فلقي محنته الأولى التي سوف نعرضها في القسم الثاني من هذا البحث.

هكذا قهر الإمام الطبريّ أعداءه حياً وميتاً، ولا أعرف ، فيما اطلعت عليه، عالماً استمرت الصلاة عليه، على قبره بعد موته هذا المدى الزمنيّ الطويل خلال شهور امتدت عاماً كاملاً تقريباً (١٠) وهذا - بالطبع - أصدق دليل على عمق إيمانه وكمال فضله ومحبة . الناس إياه في حياته ووفاؤهم بعد موته آية براءته، ولسان الخلق أقوال الحقّ..

لقد رفض الطبريّ في محنته الأولى أن يُسامح قُبيل موته كل إنسان رماه بضلالة وبدعة. قال أبو بكر بن كامل: "حضرت أبا جعفر حين حضرته الوفاة، فسألته أن يجعل كلّ من عاداه في حلّ، فقال : كل من عاداني وتكلّم في حلّ، إلاّ رجلاً رماني ببدعة"

والمعروف عن الإمام الطبريّ أنه " كان إذا عرف من إنسان بدعةً أبعده واطّرحه". وهذا يوضحّ الظلم الكبير الذي لحق به من بعض الفقهاء الحاقدين عليه.

والغريب حقاً أن يمنع الحنابلة مريدي الإمام الطبريّ ومحبيّه من الفقهاء والعلماء والشداة من طلبة العلم من الأخذ والرواية عنه.

يقول أبو بكر الخطيب :"ولقد ظلمته الحنابلة . قال: الحنابلة تمنع ولا تترك أحداً يسمع عليه"(١١).

الطبري بين آمُل وطبرستان

حرصت كل الحرص على وقفةٍ معرفية عند (آمُل)، وهي - كما ذكرنا - مسقط رأس الطبري، والمعروف عنها أنها الحاضرة الكبرى لطبرستان، أصل بين الماضي والحاضر لما في ذلك من توخي الفائدة لمعرفة البيئة العلمية التي ساعدت على تكوين الإمام الطبري العظيم.

كان من المفروض أن يكون النسب المكاني، كما هو معروف في التراجم (ابن جرير الآملي ثم

الطبريّ)، وكما جرت العادة في النسب إلى مكان المولد. ومن المؤكد في نظرنا أن تجريده من مولده (آمل) كان جرياً على عادة اللغويين القدماء للتفريق بين (آمل) طبرستان، و(آمل) الشط، الواقعة قرب جيحون، فاقتصرت النسبة إلى (آمل) الثانية على الآمليّ. أمّا (آمل) الأولى فقد اقتصرت على (الطبريّ) للتفريق بينهما.

عرّف ياقوت (آمُل) فضبطها بضم الميم، وذكر أنها" اسم مدينة بطبرستان في السهل، لأنها سهل وجبل .. وبـ (آمل) تعمل السجادات الطبرية والبُسط الحسان، وكان بها - أول إسلام أهلها- مسلحة في ألفي رجل، وقد خرج منها كثير من العلماء، لكنهم قلّما ينسبون إلى غير طبرستان، فيقال لهم: (الطبريّ) . منهمُ أبو جعفر بن جرير، صاحب التفسير والتاريخ المشهور، اصله ومولده من (آمل) ..." (١٢).

تعجّب يا قوت من عدم نسبة الإمام الطبري إلى مكان مولده في (آمل) وذكر أنهم قلّما ينسبون إلى غير طبرستان، على الرغم من أنه أشار إلى (آمل) الشط الثانية، وهي مدينة معروفة، نسبَ إليها عدد من العلماء وهي واقعة في " غربيّ جيحون، على طريق القاصد إلى بخارى، ويقال لهذه:(آمل زمّ) و (آمل جيحون)، و(آمل الشط) و(آمل المفازة) ،لأن بينها وبين مَرْو رمالا صعبة المسالك، ومفازة أشبه بالمهالك، وتسمّى أيضاً (آمو) و(آمويه...)

واستطرد ياقوت فذكر أسماء عشرة من العلماء والمحدّثين الذين نسبوا إلى (آمل) الشط، وهذا يوضّح أهمية هذه البيئة في آمليها من الوجهة الحضارية والبيئة الفكرية.

علّق ياقوت على ذلك بقوله:"... وقد أخرجت (آمل) هذه الجماعة من أهل العلم والفرة، وفرّق المحدّثون بينهم وبين (آمل) طبرستان..."

ولافرق عندنا بين هذين البلدين المعروفين باسم (آمُل)، وإنما تهمّنا الإشارة إلى هذا التطور الفكري الفعّال في القرن الثالث الهجري في طبرستان سواء أكان ذلك في آمل الأولى وأم آمل الثانية.

ومن حق البحث علينا بعد هذا الحديث عن المدينتين المذكورتين، أن نخصّ طبرستان نفسها لأهميتها في حياة الإمام الطبري، فقد زارها ياقوت، وأعجب بها أيمّا إعجاب، وأطال الوقوف عند ذكرها، والتحدث المستفيض عنها، ثم اعتذر لإطالته واستطراده في ذكرها، فحديثها لديه كان شيّقاً، يشعر المرء من خلاله بصدق ولائه لها ومحبّته للعلم والعلماء في كل زمان ومكان.

ضبط يا قوت لفظ (طبرستان) بفتح طائه وبائه، وكسر راء ثالثة، وهي مؤلفة من لفظين:(طبر) و(استان). أما معنى (طبر) فهو الذي يشقق الأحطاب وما شاكلها، وهو من أصل فارسي، وربما كان من أصل عربيّ، فالأصل الثلاثي المجرد (طبر) معروف . يقال: (طبر الرجل)، أي إذا قفز أو اختبأ، ويطلق لفظ (أستان) على الناحية أو الموضع، أي ناحية الطبر . و(الطبريّ) هي النسبة إليها.

مازندران أو طبرستان

وصف يا قوت أيضاً (طبرستان) وصفاً دقيقاً، وذكر أنها " بلدان واسعة كثيرة، يشملها هذا الاسم، خرج من نواحيها من لا يحصى كثرة من أهل العلم والأدب والفقه، والغالب على هذه النواحي الجبال. فمن أعيان بلدانها :(دهستان)، و(جرجان)و (أستراباد)، و(آمل)، وهي قصبتها، و(سارية)، وهي مثلها، و(شالوس)، وهي مقاربة لها، وربما عُدّتْ (جرجان) من (خراسان) إلى غير ذلك من البلدان .

و(طبرستان) في البلاد المعروفة بـ (مازندران)، ولا أدري متى سمّيت بـ (مازندران)، فإنه اسم لم نجده في الكتب القديمة، وإنما يسمع من أفواه تلك البلاد، ولا شك أنهما واحد، وهذه البلاد مجاورة لـ (جيلان) و (ديلمان) .... رأيت أطرافها، وعاينت جبالها، وهي كثيرة المياه، متهدلة الأشجار كثيرة الفواكه... وأنا أذكر ما قال العلماء في هذا القطر، وأذكر فتوحه واشتقاقه، ولابد من احتمالك لفصل فيه تطويل بالفائدة الباردة، فهذا من عندنا مما استفدناه بالمشاهدة والمشافهة، وخذ الآن ما قالوه في كتبهم...."(١٤)

هذا النصّ على غاية من الأهمية الاجتماعية والفكرية، وذلك لأن يا قوتاً يؤكد ما يرويه من فوائد اعتماداً على المنهج العلمي لدى المحدثين من خلال المشاهدة والمشافهة، وقد حرصت على إيراد ما استرعى انتباهي إكمالاً للفائدة المرجوّة من هذا البحث عن الطبري وبيئته.

كما نقل ياقوت عن علماء الفرس القدماء أسطورة (طبرستان)،وذلك حين كان في جيوش بعض الأكاسرة خلق كثير من الجناة، فنفوا إلى هذا المكان، وخلص إلى القول: إن لفظ (طبرستان) هو معرب (طَبَرْزنان)، ومعناه الفؤوس أو النساء، كما جاء في هذه الأسطورة الطريفة، وخلص من ذلك كله إلى قوله:" والذي يظهر لي، وهو الحق، ويعضده ما شاهدناه منهم أن أهل تلك الجبال كثيرو الحروب، وأكثر أسلحتهم بل كلها الأطبار، حتى إنك قلّ أن ترى صعلوكاً أو غنياً، إلاّ وبيده الطبر، صغيرهم أو كبيرهم، فكأنها لكثرتها فيهم سُمّيتْ بذلك، ومعنى (طبرستان) من غير تعريب، موضع الأطبار، والله أعلم..).

ثم استطرد فتحدث عن (طبرستان) مطوّلاً، وختم ذلك بقصة طائر غريب يُعرف باسم (كمكم)، ويظهر في فصل الربيع.

وممّا هو جدير بالذكر هنا أنّ الطبريّ خصّ موطنه (طبرستان) بكتاب هام اسمه (البصير في معالم الدين)، وقد كتبه وبعث به إلى أهل (طبرستان)، وذكر " فيما وقع بينهم فيه من الخلاف في الاسم والمسمّى ... وهو في ثلاثين ورقة(١٥).

هكذا كانت صلة الطبريّ ببلده (طبرستان) وثيقة جداً، إذ كانت ترده من آله وأصدقائه هدايا كثيره، منها الهدية التي بعث بها إلى الوزير مصحوبة برقعة مكتوبة لقبول هدية طريفة في حزمة مغلقة.(١٦)

الطبريّ البحر الإمام

كان الطبري، بإجماع العلماء القدماء، معروفاً بالذكاء والعلم والاجتهاد، وقد نُعت بـ (البحر الإمام) (١٧). يقول أبو بكر الخطيب : " وما أعلم على أديم الأرض أعلم من ابن جرير)(١٨).

واستطرد أبو بكر قائلاً: " وكان قد جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه أحد من أهل عصره، وكان حافظاً لكتاب الله، عزّ وجلّ، بصيراً بالمعاني، فقيهاً بأحكام القرآن، عالماً بالسنن وطرقها، وصحيحها وسقيمها، وناسخها ومنسوخها، عارفاً بأقوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المخالفين في الأحكام، ومسائل الحلال والحرام، عارفاً بأيّام الناس وأخبارهم، له الكتاب المشهور في (تاريخ الأمم والملوك) وكتاب في (تفسير القرآن) لم يصنف أحد مثله، وكتاب سمّاه (تهذيب الآثار) لم أر سواه في معناه، لم يتمه، وله في أصول الفقه وفروعه كتب كثيرة، واختيار من أقاويل الفقهاء، وتفرّد بمسائل حفظت عنه".(١٨).

أورد ياقوت آثار الطبري معلقاً على بعضها، وقد صنّفها أخيراً تصنيفاً هجائياً(١٩). صديقي المرحوم العلاّمة الثبت، تحقيقاً وتوثيقاً وذلك في تقديمه كتابه المعروف (تاريخ الرسل والملوك) أو (تاريخ الأمم والملوك) كما مر معنا، ومن المفيد إيراد بعضها، وهي التالية :

(آداب المناسك)، و(آداب النفوس)، (واختلاف علماء الأمصار)، و(أحاديث غديرخُمّ)، و(بسيط القول في أحكام شرائع الإسلام)، وقد قدّم له بكتاب سمّاه (مراتب العلماء)، و(البصير في معالم الدين) و(تاريخ الرسل والملوك)، و(تهذيب الآثار) و(جامع البيان في تفسير القرآن) وقد نقله بعض المتأخرين إلى اللغة الفارسية لمنصور بن نوح الساماني، و(الجامع في القراءات)، (وحديث الطير)،و (الخفيف في الفقه)، و(ذيل المذيّل)،و(الردّ على الحرقوصية) (٢٠)، (والرد على ذي الأسفار) (٢١) و(الردّ على ابن عبد الحكم على مالك)، و(صريح السُّنّة) (٢٢)، و(طرق الحديث)، و(عبارة الرؤيا)، وقد مات ولم يتمّه، و(العدد والتنزيل)، و(الفضائل)(٢٣)، وهي ثلاثة كتب، و(لطيف القول في أحكام شرائع الإسلام)، وهو من أهم كتبه، وفيه آراؤه في مذهبه، و(مختصر الفرائض)، و (المسترشد) و(المسند المجرّد)، و(الوقف)،و(دلائل النبوّة)،و(أمثلة العدول)، وهو من جيّد كتبه التي يعوّل عليها أهل مدينة السلام.

ثمة كتب أخرى للطبري، وقد لاحظنا أن بعض ما ذكرناه من آثاره لم يتمه، ويبدو أن هذه المحنة الكبرى التي حلّت به كانت تضايقه وتمنع العلماء والطلبة من حضور مجالسه العلمية، ولاتترك أحداً يستمع إليه، وهذا حقاً هو الإرهاب الفكريّ الذي قضى على هذا الإمام الكبير.

غدير الفقهاء

ليس غدير الفقهاء اسم كتاب بعينه من كتبه الكثيرة، وإنما هو في حقيقة الأصل إشارة إلى كتابين كانا مصدر محنتين للطبريّ لا محنة واحدة.

أولهما : كتابه (أحاديث غديرخمّ)

وثانيهما : كتابه (اختلاف الفقهاء).

ومن المفيد، في هذا البحث، تخصيصهما بالدراسة، لأنهما يوضّحان آراء الطبري، ويمثّلان شجاعة الطبري في دفاعه المستميت عن الحق، وإيمانه بالحرية الفكرية في العقيدة والمذهب والرأي في منظور الشرع ومنطقه الإيمانيّ في المأثور المنقول والقياس المشروع.

كان مؤمناً كل الإيمان بالعقيدة المطهّرة والملّة السمحة التي جاءت رحمة للعالمين أجمعين.

ومن هذا المنطق كان الإمام الطبريّ يدحض آراء المتعصبين من بعض العلماء الذين يحاولون طمس الحقائق الدينية بسبب الخلافات المذهبية والنزعات الدينية التي لا تمتّ إلى الحقيقة بصلة، فلا غرابة بعد هذا كله إن رأينا أن هذين الكتابين كانا مصدر محنتين : محنة في حياته كما رأينا ومحنة في مماته، لأنه وهو الإمام المؤمن كان يؤمن بالتسامح الديني وكان يقدس حرية الفكر المذهبي ضمن حدود الشرع الحنيف والإسلام السمح.

أحاديث غدير خم

من المفيد أن نشير بادئ ذي بدء إلى (خمّ) وإلى (غدير خم) وذلك لذكر (أحاديث غدير خمّ).

والمعروف أن (خمّ) بضمّ الخاء وتشديد الميم، وهو " واد بين مكة والمدينة، عند الجحفة به غدير، عنده خطب رسول الله، صلىّ الله عليه وسلم " كما يقول الحازميّ(٤)".

كما ذكر ياقوت نقلاً عن صاحب المشارق" أن خمّاً اسم غيضة هناك، وبها غدير نُسب إليها . قال: (وخمّ) موضع تصبُّ فيه عين بين الغدير والعين، وبينهما مسجد رسول الله، صلّى الله عليه وسلم"(٢٥).

وذكر الفيروزبادي ذلك في قوله: "خُمّ، بالضم ،.وواد، وبئر حفرها عبد شمس بن عبد مناف بمكة . و(غديرخمّ) موضع، على ثلاثة أميال، بالجحفة بين الحرمين، أو (خمّ) اسم غيضة هناك، بها غدير ماء"(٢٦)

وذكر الحميري أيضاً (غدير خمّ) في (الروض المعطار) بقوله :" والجحفة ميقات أهل الشام ومصر والمغرب، وبين (الجحفة) و(عسفان) غديرخمّ ... ورُوي أن النبيّ، صلّى الله عليه وسلم، عرّس في (غدير خمّ) وقال هناك: (من كنتُ مولاه فعليّ مولاه . اللّهمّ والِ من والاه، وعادِ من عاداه) وذلك من منصرفه من حجة الوداع..."(٢٧).

دافع الطبري عن الصحابي الجليل الخليفة علي بن أبي طالب (ع) في بعض المناسبات والمواقف التي ورد ذكره فيها، كما دافع بشكل عام عن آل البيت، ودافع عن حقوقهم بكل صراحة وجرأة، وممّا لاشك فيه أن ذوي السلطان كانوا يضطهدونهم ويتعصبون عليهم، ويحرّضون بعض العلماء للتنقص من قدرهم، بَيْد أن الجمهرة من العلماء المنصفين العُدول ردّوا عليهم هذه المطاعن المغرضة، وكان الطبري القدوة المثل في الدفاع عن حقّهم وتثبيت أركانه، ودحض مفتريات هؤلاء

الذين نصبوا أنفسهم لشتم آل البيت تقرّباً وزلفى لذوي السلطان، وتقرباً من الذين بيدهم مقاليد الأمور والحكم .

كان الطبري يعتمد كل الاعتماد، في توثيق المأثور، على الروايات المسندة إلى الصحابة عامة وآل البيت خاصة، فابتدأ بتصنيف كتابه (تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن الرسول، صلّى الله عليه وسلّم من الأخبار)(٢٨)، وقد استهله بما رواه أبو بكر الصدّيق (ر) ممّا صحّ عنده بسنده، وتكلّم على كل حديث منه بعلله وطرقه ... فتمّم منه سند العشرة وأهل البيت والموالي..."(٢٩).

عُدّ هذا الكتاب الهامّ " من عجائب كتبه، بَيْد أنه قد مات قبل إتمامه، كما ذكر ياقوت أنه " كتاب يتعذّر على العلماء عمل مثله، ويصعب عليهم تتمّته"(٣٠).

إن ما يهمّنا من الإشارة هنا إلى هذا الكتاب أن الطبري كان يعتمد ويوثّق روايات آل البيت، لأنه كان يحترمهم ويحبهم ويثق بما يروى عنهم، وآل البيت أدرى بما يروى عنهم وبمن يروي عنهم، ومن هذا المنطلق كان يدافع ويذود عن حقوقهم، وماتنقّص أحد الإمام علياً(ع) أو بعض آله، إلا وقد تصدّى يدافع عنهم ويذود عن حياضهم النبوية .

قال ابن عساكر :" ولمّا بلغه أن أبا بكر بن أبي داود السجستاني تكلّم في حديث غديرخمّ، عمل كتاب(الفضائل)، فبدأ بفضل أبي بكر وعمر وعثمان وعليّ، وتكلم على تصحيح حديث غديرخم، وأتى من فضائل أمير المؤمنين عليّ بما انتهى إليه، ولم يتمّ الكتاب"(٣١)

وقال ياقوت: "وكان إذا عرف من إنسان بدعةً أبعده واطّرحه وكان قد قال بعض الشيوخ ببغداد بتكذيب غديرخمّ، وقال : إن علي بن أبي طالب كان باليمن في الوقت الذي كان رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم، بغديرخمٌ، فقال

ثم مررنا بغديرخم كم قائل فيه بزور جم

على علي والنبي الامي

وبلغ أبا جعفر (الطبري) ذلك، فابتدأ بالكلام على فضائل علي بن أبي طالب، وذكر طرق حديث خمّ فكثر الناس لاستماع ذلك"(٣٢).

. هذا يؤكد لنا شجاعة الطبري في الدفاع عن الحق والتفاف الناس حوله للاستماع، وهذا مما ـــه من الحاقدين و الشانئين من بعض العلماء المعاصرين.

يضاف إلى ذلك أن الذهبّي قد روى الحديث نفسه والحدث ذاته، بقوله: "قيل لابن جرير: إنّ أبابكر بن أبي داود يُملي في مناقب علي، فقال: تكبيرة من حارس، وقد وقع بين ابن جرير وبين ابن أبي داود، وكان كل منهما لا ينصف الآخر، وكانت الحنابلة حزب أبي بكر بن أبي داود، فكثروا وشنعوا على ابن جرير، وناله أذىً، ولزم بيته، نعوذ بالله من الهوى ......(٣٣)"

ومن هذا الخلاف الشخصي بين هذين الإمامين كان جماعة الحنابلة يهاجمون الطبريّ، ويبدو

أن المعاصرة حجاب وحجاز في كل زمان ومكان، ونكرر دعاء الذهبي: (نعوذ بالله من الهوى) فيما نقول ونفعل.

نعود إلى ياقوت ثانية لمتابعة دقائق هذا الخبر في قوله: "... واجمع قوم من الروافض ممّن بسط لسانه بما لا يصلح في الصحابة، رضي الله عنهم، فابتدأ بفضائل أبي بكر وعمر، رضي الله عنهما، ثم سأله العباسيون في فضائل، فابتدأ بخطبة حسنة، وأملى بعضه، وقطع جميع الإملاء قبل موته"..(٣٤)............

كان موضوع حديث خُمّ، وتأكيده، ودفاعه، وتوثيق رواياته المسنده، شغله الشاغل، ولاسيّما أنه الحافظ الثقة، والعلاّمة الثبت، وهذا كله كان مصدر القلق لدى هؤلاء المتعصبين الذين قد بهرتهم، فطبّقت الآفاق، واجتمع عليه الناس من كل حدب وصوب يستميحونه علمه سمعاً ورواية، وإملاء وإجازة.

لم تظهر كتبه في فضائل الصحابة، ما عدا كتابه في فضائل عليّ (ع)، إذ ابتدأها به، ذلك لأن الطبريّ لم يتمّ كتب الفضائل اللاحقة، عن أبي بكر وعمر والعباس، كما يقول ياقوت ،وإنما بقي من الكتاب الأول في فضائل علي(ع) أحاديث غديرخمّ، وقد رآه الناس مستقلاً عن كتب الفضائل، ومما هو جدير بالذكر أنه قد أملى فضائل أبي بكر وعمر في طبرستان لكنه " خاف أن يجري عليه ما يكرهه فخرج منها من أجل ذلك"(٣٥)

في منتخب (تاريخ البرزالي) إشارة هامة إلى كتابه (أحاديث غديرخُم) بقوله: " قلت: وقد رأيت له كتاباً جمع فيه أحاديث غديرخمّ في مجلدين ضخمين" (٣٦).

لم يصلنا هذا الكتاب، على الرغم من شهرته الواسعة، كما تكرر ذكره في كتب التراجم المعتمدة، ويتضح من تواتر رواياته في كتب الأصول وغيرها، أن الطبريّ كان على حق حين خصّ أحاديث الغدير بكتاب مستقل، وضبطها صحة وتواتراً، وتوثيقاً وتحقيقاً في الرواية والدراية . وجدير بالذكر أن نشير إلى هذا العمل العلمي الكبير الذي أنجزه العلاّمة الأميني النجفيّ بوضع موسوعته الكبرى المعروفة بعنوان (الغدير في الكتاب والسنّة والأدب)وذلك تعويضاً عن هذا الكتاب المفقود، وحقق بذلك منه المقصود.

اختلاف الفقهاء

كان الطبريّ عالماً متفرّداً مجتهداً، و" له مذهب في الفقه اختاره لنفسه وله في ذلك عدّة كتب"(٣٧)، ولم يكن ليعتمد على النقل فحسب، وإنما كان يعتمد على العقل فيعمد إلى الاجتهاد، لأنه كان يتمتع بشخصية فريدة اتسمت بالموضوعية والعلمية والبعد عن التعصب الأعمى الذي كان معروفاً عند بعض العلماء في القرن الثالث الهجري في العصر العباسي، وسوف يتضّح لنا موقفه الموضوعي في بعض المسائل، ولاسيما في قضية هامة جداً أوردها في كتابيه الهامين المشهورين هما: (لطيف القول في أحكام شرائع الإسلام)و(اختلاف علماء الأمصار في أحكام شرائع الإسلام)

وكان هذان الكتابان عامة، والثاني منهما خاصة مصدر محنة الطبريّ كما أطلق الطبري على هذا الكتاب الأخير اسم (اختلاف الفقهاء) (٣٨) وبذلك اشتهر بين الناس، ولا بد من الإشارة بادئ الأمر إلى بعض البواعث الجوهرية التي حثّت المؤلف على تصنيفه، فقد ذكر أن الطبري أنشأه وبعث به جواباً لأحمد ابن عيسى الذي سأله ذلك، وطلب منه معرفة سبب تأليفه كتابه السابق الأول.

أورد ياقوت خبر هذا الكتاب في قوله :" وكان أول ما عمل هذا الكتاب – على ما سمعته يقول_ وقد سأله عن ذلك أبو عبد الله أحمد بن عيسى الرازي : إنما يحمله ليتذكر به أقوال من يناظره، ثم انتشر، وطلب منه، فقرأه على أصحابه"(٣٩)

يؤكد هذا النص المستشهد به أهمية هذا الكتاب الذي انتشر بين الناس، وطُلب منه ليطلعوا على آرائه ودقائق نظراته في قضايا ذات أهمية في فهم أحكام شرائع الإسلام، ومن المفيد أن نورده، وقد استشهد به ياقوت في معرض تعداد آثاره، وعلّق عليه بقوله "ومنها كتابه المشهور بالفضل، شرقاً وغرباً، والمسمّى بـ (كتاب اختلاف علماء الأمصار في أحكام شرائع الإسلام) قصد به إلى ذكر أقوال الفقهاء، وهم : (مالك بن أنس) فقيه أهل المدينة بروايتين،

و(عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعيّ) فقيه أهل الشام، بروايتين، ثم (محمد بن إدريس الشافعيّ) ما حدّث به الربيع بن سليمان عنه، ثم من أهل الكوفة (أبو حنيفة النعمان بن ثابت)، و(وأبو يوسف يعقوب بن محمد الأنصاري)، و(أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيباني) مولى لهم، ثم (إبراهيم بن خالد أبو نصر الكلبي). وقد كان أولاً ذكر في كتابه بعض أهل النظر، وهو (عبد الرحمن بن كيسان) لأنه كان في الوقت الذي عمله، ما كان يتفقّه على مذهبه، فلما طال الزمان به، وفقّه أصحابه بسهوٍ أسقطه من كتابه"(٤٠)

ولابدّ من الإشارة هنا إلى أن الإمام الطبريّ قد قام برحلة علمية إلى الدينور ماضياً إلى طبرستان، كما نقل لنا عبد العزيز بن هارون قوله: " ما يحسن بنا أن نجتمع ولا نتذاكر". . وقد تمت الاجتماعات مشفوعة بالمطارحات والمناظرات، منها مثلاً مذاكرة عبد الله بن حمدان، ولقاؤه مع أبي بكر بن سهل الدينوريّ، وحضور الكسائي وغيرهما، وقد قال في ختام مناظرة ابن حمدان في المسند:" هذا خطأ من جهة كذا، ومثل لا يذاكر به ! فيخجل وينقطع".

كذلك كان الإمام الطبريّ واثقاً من نفسه فيما يقوله ويرويه ويرتئيه، كما يتضح لنا أيضاً من خلال هذه الرحلة العلمية فيما يرويه ياقوت عن هذه المطارحات والمناظرات وما تخلّفه من الشحناء، وما يتبع ذلك من البغضاء، فكثر الحاسدون والحاقدون والموتورون من بعض الرواة والمحدثين والفقهاء والحنابلة بشكل خاص.

يقول ياقوت :" فلمّا قدم إلى بغداد من طبرستان، بعد رجوعه إليها تعصّب عليه أبو عبد الله الجصّاص، وجعفر بن عرفة، والبيّاضي(٤١)، وقصده الحنابلة، فسألوه عن أحمد بن حنبل، في الجامع يوم الجمعة، وعن حديث الجلوس على العرش، فقال أبو جعفر :(أمّا أحمد بن حنبل فلا يُعدُّ خلافه)، فقالوا له:(فقد ذكره العلماء في الاختلاف)، فقال:(ما رأيته رُوي عنه، ولا رأيت له أصحاباً

يعوّل عليهم . وأمّا حديث العرش فمُحال ثم انشد:

سبحان من ليس له انيس ولا له على عرشه جليس

فلمّا سمع ذلك الحنابلة منه، وأصحاب الحديث، وثبوا ورموه بمحابرهم وقيل : كانت ألوفاً ن فقام أبو جعفر نفسه، ودخل داره، فرموا داره بالحجارة، حتى صار على بابه كالتلّ العظيم .

وركب (نازوك) صاحب الشرطة في عشرات ألوف من الجند ن يمنع عنه العامّة، ووقف على بابه يوماً إلى الليل، ولأمر برفع الحجارة عنه، قد كان كتب على بابه :

سبحان من ليس له انيس ولا له على عرشه جليس

فأمر (نازوك) بمحو ذلك، وكتب مكانه بعض أصحاب الحديث:

لاحمد منزل -لاشك- عال إذا والى إلى الرحمن والد

فيدنيه ويقعده كريما على رغم لهم في انف حاسد

على عرش يغلفه بطيب على الاكباد من باغ وعاند

له هذا المقام الفرد حقا كذاك رواه ليث عن مجاهد

فخلا في داره، وعمل كتابه المشهور في الاعتذار إليهم، وذكر مذهبه واعتقاده، وخرّج من ظنّ فيه غير ذلك، وقرأ الكتاب عليهم، وفضّل أحمد بن حنبل، وذكر مذهبه وتصويب اعتقاده، ولم يزل في ذكره إلى أن مات، ولم يخرج كتابه في الاختلاف حتى مات، فوجدوه مدفوناً في التراب، فأخرجوه ونسخوه، أعني (اختلاف الفقهاء).."(٤٢).

هذا النص الهام الذي أورده ياقوت على غاية من الأهمية في تاريخنا الفكري والديني، فهو يوضحّ لنا أموراً خلافية كثيرة ذات أبعاد كبرى، ودلالات هامة جداً.

أولها :اضطهاد الحرية المذهبية، وهذا مؤشر خطير في قدسية الحياة الدينية والفكرية، ممّا جعله يفضّل اعتزال مجالس العلم، والابتعاد عن الاجتماع بالناس، وآثر الخلود إلى الخلوة في داره، ودفن آثاره في التراب حتى وافته منيته، فاخرجها الناس بعد موته، ومنها كتابه (اختلاف الفقهاء)، كان هذا كله من تدبير فئة متطرفة من الحنابلة.

ثانيها : موقفه من الإمام أحمد بن حنبل، ورأيه فيه أنه لا علاقة له بأصول الاختلاف، لأنه محدث، وليس بصاحب مذهب معين في الفقه الإسلامي.

ثالثها : موقف المحدثين منه، ومن آرائه في الاختلاف، ولاسيمّا أنه "كان له قدم في علم الجدل، يدّل على ذلك مناقضاته في كتبه على المعارضين لمعاني ما أتى به..."(٤٣)

يضاف إلى ذلك كلّه- كما يقول ياقوت- أنه " كان راجحاً في علوم القرآن والقراءات، وعلم التاريخ من الرسل والخلفاء والملوك، واختلاف الفقهاء مع الرواية ..."(٤٤).

كان الطبريّ في نظر معظم العلماء والناس إماماً مجتهداً عدْلاً، أوتي من سعة العلم، وصواب الرأي، ونفاذ الرأي، ولاأشك أن أحداً من أعدائه أو أصدقائه من ينكر عليه عبقريته في مؤلفاته عامة ومؤلفيه الموسوعيين المشهورين في تفسيره وتاريخه وغير هما خاصة أو ينتقصهما، ويكفي أن نطّلع على ما كتبه من ترجموا له وتحدّثوا عن حياته وآثاره وآرائه.

هذه العقلية الاجتهادية المتفتّحة في فهم الأحكام الدينية والفقهية وتدبّرها، وثورته على الجمود الفكريّ والانغلاق العقليّ، ذلك لأنه كان يعتمد على الاجتهاد والعقل فيما يوافق العقيدة والنص والنقل، وهذا المنهج جعل بعض الفقهاء من الحنابلة وبعض المحدثين يترصدونه في مجالسه العلمية، ويوقعون به، ويوغرون عليه العامة من الناس، فيهاجمونه من مجلسه العلمي، ويرجمون داره.

يختلف الفقهاء والعلماء في كل زمان ومكان، واختلاف الأئمة رحمة كما هو معروف، والغريب حقاً أن يؤدي هذا الخلاف في وجهات النظر إلى استثارة العامة، ويحتاج صاحب الشرطة نازوك إلى عشرات الألوف من الجند ليحمي هذا الإمام العالم وهذا الإنسان المؤمن .

وآخر هذه الأمور أن هذا النص يؤكد أن الإمام الطبري كان مسامحاً لا يفرّق بين المذاهب الإسلامية وطوائفها، فقد انتصر لعلي بن أبي طالب (ع) حين تعرّض بعضهم - كما رأينا -لأحاديث الغدير، وعلّل بعضهم ذلك لتشيّعه وانتصاره لآل البيت.

وصفه الذهبي بأنه " ثقة صادق، فيه تشيّع يسير وموالاة لاتضر..."(٤٥) وخلص إلى الدفاع عنه بقوله : " .. بل إن ابن جرير من كبار أئمة الإسلام المعتمدين، وما ندّعي عصمته من الخطأ، ولايحلّ أن نؤذيه بالباطل والهوى، فإنه كلام العلماء بعضهم في بعض ينبغي أن يُتأنى فيه، لاسيمّا في مثل إمام كبير..(٤٦)".

علّق ابن حجر على الذهبي بقوله: " وإنما نُبِزَ بالتشيّع لأنه صحّح حديث غديرخم (٤٨)".

يؤكد هذا الخبر أنه قد عُدّ من الشيعة لموقفه من علي (ع) وتصحيحه حديث غديرخمّ. ومن هذا المنطلق عدّه أبو حيّان من الشيعة الإمامية حين أورد كلام السليمانيّ في الكلام على (الصراط) بالصاد في أوائل تفسيره بقوله: "وقال أبو جعفر الطبريّ، وهو من أئمة الإمامية (الصراط) بالصاد، لغة قريش إلى آخر المسألة (٤٩)".

ومما هو جدير بالذكر هنا أن الطبريّ كان يدافع في مجالسه العلمية عن الإمام عليّ (ع)، وقد أخرج ابن عساكر عمّن روى عن الطبريّ سماعاً في قوله: ".. وجرى ذكر علي (ع) ..." والسؤال المتعلق بإمامتي أبي بكر وعمر (ر) وموقفه من ذلك في مجلسه (٥٠)

يضاف إلى ذلك كلّه أن الطبريّ أورد ما يتعلّق بغديرخمّ في كتاب مستقل ، وهو في مجلدين ضخمين كما رواه البرزالي ، ولانعرف عن وجود هذا الكتاب أي خبر ، وربما كان من جملة كتبه

المفقودة .

هذه قصة كتاب الطبري المدون في القديم، وقدنوّهنا في مطلع الكلام بأهمية الكتاب المذكور، وقد نشره المستشرق (كرن) في العصر الحديث، فأخرجه إخراجاً سليماً، وذكر أنه استعان بمشورة بعض العلماء المصريين الأفاضل، ونوّه كثيراً بناظر المكتبة الخديوية الأستاذ (موريتس)، والطريف أنه أرّخ بحساب الجمّل تاريخ طبعه (جلبوا يا طالبي تأريخه) أي سنة (١٣٢٠ هـ)، وشفعه بالتأريخ الميلادي، على غير ماهي العادة في كتب التراث العربي والإسلامي بقوله بعد ذلك : (هاك انتهى طبع اختلاف الفقهاء) أي سنة (١٩٠٢ م).

الكرسيّ والعرش والمقام المحمود

أفاض ابن جرير الطبريّ في التحدّث عن روايات الكرسّي التي وردت مرة واحدة في سورة البقرة في آية الكرسيّ: (.... وسع كرسيُّه السموات والأرضَ.......)(٥١).

وفي التفاسير : قيل : أحاط علمه بهما، وقيل : ملكه، وقيل الكرسيّ نفسه مشتمل عليهما بعظمته لحديث:(ما السموات السبع في الكرسي إلاّ كدراهم سبعة ألقيتْ في ترس)..."

وآية الكرسيّ المذكورة معروفة بفضائلها في القرآن والذكر والدعاء. رُوي عن الحسن البصريّ أنه كان يقول:" الكرسيّ هو العرش، والعرش أكبر منه، كما دلّت على ذلك الآثار والأخبار . وعن أبي ذر أنه قال: سمعت رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم، يقول :(ما الكرسيّ في العرش إلاّ كحلقه من حديد ألقيتْ بين ظهراني فلاة من الأرض)..." وعن ابن عباس أنه قال:(علمه)، وقال آخرون : "الكرسيّ موضع القدمين" وعن ابن عباس أيضاً أنه قال: "كرسيّه موضع قدميه، والعرش لا يقدر قدره إلاّ اللهُ، عزّ وجلّ ". وقال السدّي:" الكرسيّ تحت العرش". ذكر الكرسيّ الإلهيّ في القرآن الكريم مرة واحدة في سورة البقرة، كما ذكرنا، في آية الكرسيّ المعروفة ذات الفضائل الكبرى، كما ورد ذكر كرسي سليمان(..... وألقينا على كرسيّه جسداً......) (٥٢)

أمّا العرش الإلهيّ فقد تكرر ذكره إحدى وعشرين مرة، ما عدا العرش البشريّ فقد تكرر عرش ملكة سبأ (بلقيس) وعرش النبيّ (يوسف) مرة واحدة، وهي بمعنى سرير الملك.

تكمن محنة الطبريّ في موقفه وفهمه المصطلح القرآنيّ (المقام المحمود) الوارد في سورة (الإسراء في قوله تعالى:(ومن الليل فتهجّد به نافلةً لك، عسى أن يبعثك ربُّك (مقاماً محموداً)....)(٥٣)

سُئل الطبريّ في مجلس الجمعة عن (المقام المحمود) الوارد في هذه الآية فأجاب عن ذلك بقوله : " وأما حديث العرش فمحال..."

لقد خالف في جوابه هذا ما أورده في تفسيره الكبير، ولابدّ لنا من بحث هذا الموضوع الخطير بشكل دقيق نظراً لأهمية ذلك في هذه المحنة الكبرى التي حلّت بالطبريّ من بعض الحنابله

والمحدثين، ومن تبعهم من عامة الناس و الساخطين.

شرح الطبري القسم الأول من هذه الآية بقوله:

" يقول، تعالى ذكره، لنبيّه محمد، صلّى الله عليه وسلّم : ومن الليل فاسهر بعد نومة، يا محمّد ، بالقرآن نافلةً لك خالصة دون أمّتك".

واستطرد الطبريّ فتحدث عن معنى (التّهجّد)، وفسّره بالتيقظ والسهر بعد نومةٍ من الليل، وفرّق بين هذا اللفظ والهجود، وهو النوم نفسه، واستشهد بشواهد من شعر الحطيئة وغيره ، وخلص بعد هذا كله ليقول :"وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أصل التأويل "(٥٤)

هكذا أكّد الطبريّ في تفسيره بما رواه من أحاديث عن علقمة، والأسود، وعن عبد الرحمن بن الأسود، وعن علقمة والأسود أيضاً بمثله ، وعن علقمة، وعن الحسن، وعن الحجاج بن عمرو، بتواتر مختلف ليؤكد أن " التهجّد بعد نومة"، أو " بعد النوم" ،أو " بعد رقدة "(٥٥).

ثم انتقل إلى تفسير قوله تعالى (نافلة لك) فبدأ بتفسيره كما يعتقد، بقوله : "يقول : نفلاً لك عن فرائضك التي فرضتها عليك" (٥٦).

واستطرد الطبري بعد ذلك، فذكر اختلاف المفسرين، وجعلهم في قسمين:

أمّا *القسم الأول*: فيرى تفسيره بقوله: " واختلاف في المعنى الذي من أجله خُصّ بذلك رسول الله (ص)، مع كون صلاة كل مصلٍّ بعد هجوده، إذا كان قبل هجوده قد كان أدّى فرائضه (نافلة) نفلاً إذ كانت غير واجبة عليه، فقال بعضهم : معنى خصوصه بذلك، هو أنها كانت فريضة عليه، وهي لغيره تطوّع . وقيل له: أقمها نافلة لك، أي فضلاً لك من الفرائض التي فرّضتها عليك كمّا فرضت على غيرك .".

استشهد الطبريّ بعد هذا الحديث المستفيض بقول ابن عباس: " يعني بالنافلة أنّها للنبيّ (ص) خاصّة، أمر بقيام الليل، وكتب عليه".

وأمّا *القسم الثاني* من المفسّرين لأوائل هذه الآية، ويبدو أنه كان غير مطمئنّ لما ورد في تفسيرها، ومن عادته في تفسيره أنه كان يقدمّ الأصوب، ثم يذكر الأضعف، أو ما كان موضع الخلاف في التفسير.

يقول الطبريّ: "وقال آخرون :بل قيل ذلك له، عليه السلام، لأنه لم يكن فعله ذلك يكفّر عنه شيئاً من الذنوب، لأن الله تعالى، كان قد غفر له ما تقدم من ذنبه، وما تأخر، فكان له نافلة فضلٍ، فأمّا غيره فهو له كفّارة، وليس له هو نافلة" (٥٨).

أكّد الطبري رأي من قال بذلك نقلاً عن مجاهد بقوله: " قال: النافلة للنبيّ (ص) خاصّة، من أجل أنه لا يعمل ذلك في كفّارة الذنوب، فهي نوافل وزيادة، والناس يعملون ما سوى المكتوبة لذنوبهم في كفّارتها، فليست للناس نوافل" (٥٩).

يقارن الطبري بين القولين : قول ابن عباس وقول مجاهد وانتصر منحازاً للرأي الأول الذي أخذ به وتبناه، ثم ناقش رأي مجاهد، وعلق عليه شاكاً في صحته بقوله الفصل: " وأولى القولين بالصواب في ذلك القول الذي ذكرناه عن ابن عباس" (٦٠).

لقد علل الطبريّ صواب رأيه في التفضيل بقوله: " وذلك أن رسول الله (ص) كان الله تعالى قد خصّه بما فرض عليه من قيام الليل دون سائر أمته. فأمّا ما ذُكر عن مجاهد في ذلك فقول لا معنى له، لأن رسول الله (ص) فيما ذكر عنه أكثر ما كان استغفاراً لذنوبه بعد نزول قوله تعالى:

(ليغفر لك اللّه ماتقدم من ذنبك وما تأخر)، وذلك أن هذه السورة أنزلت عليه بعد منصرفه من الحديبية ، وأنزل عليه (إذا جاء نصر الله والفتح) عام قبض، وقيل له فيها :(فسبّح بحمد ربّك واستغفره إنه كان توابا)، فكان يُعدُّ له (ص) في المجلس الواحد استغفار مائة مرة، ومعلوم أن الله لم يأمره أن يستغفر إلاّ لما يُغفر باستغفاره ذلك، فبيّن إذاً وجه فساد ما قاله مجاهد" (٦١)

ولم يكتف الطبّريّ بهذا الردّ وهذا القول الفصل، وإنما ختمه بهذين الحديثين:

أولهما : مرويّ عن أبي أسامة يقول فيه: " إنما النافلة للنبيّ (ص) خاصة ".

وثانيهما : مرويّ عن قتادة : " ...(نافلة لك) قال: : تطوّعاً وفضيلة لك " (٦٢).

حرصت على إيراد تفسير الأول لأوضّح أن الطّبريّ كان يختلف مع مجاهد في التفسير والرأي، وذكر بصريح العبارة فساد ما قاله، وهذا التقديم يوضّح أشياء خطيرة، وهي الخلاف الذي أورده الطبريّ في القسم الثاني من آية المقام المحمود.

ابتدأ الطبريّ كعادته بتفسيره الشخصيّ لتتمة قوله المكمل لما بدأنا به في قوله تعالى (عسى أنْ يبعثك ربُك مقاماً محموداً). وقد أطال الوقوف عند لفظ (عسى)، وذكر أنها من الله واجبة، وأن (عسى) و(لعل) في الاستخدام القرآنيّ " من اللّه واجبة" (٦٣)

وانتقل الطبري بعد ذلك فأعطى التفسير في الشرح العام بقوله:

" وتأويل الكلام : أقم الصلاة المفروضة يا محمد، في هذه الأوقات التي أمرتك بإقامتها فيها، ومن اللّيل فتهجّد فرضاً فرضته عليك، لعل ربّك أن يبعثك يوم القيامة مقاماً تقوم فيه محموداً تحمده، وتغبط فيه، ثم اختلف أهل التأويل في معنى ذلك المقام المحمود" (٦٤) . وهكذا صنف الطبريّ هذا الاختلاف في التأويل في تفسير المقام المحمود ضمن مذهبين:

المذهب الأول:، وهو المذهب الذي أقرّه جمهور أهل العلم وهم الأكثرون : " المقام المحمود... ذلك المقام الذي هو يقومه، صلّى الله عليه وسلّم، يوم القيامة للشفاعة للناس ليريحهم ربّهم من عظيم ما هم فيه من شدة ذلك اليوم...."(٦٥)

وقد أورد الطبريّ كعادته بعد ذلك ذكر أصحاب هذا المذهب رواية عن حذيفة، وابن عباس، وعبد الله، والحسن، ومجاهد، و سلمان، وقتادة، وقد تكررت رواية بعض المحدثين باختلاف سند

الرواية، كما هو الأمر عند حذيفة ومجاهد وغيرهما.

المذهب الثاني: وهو المذهب الذي ورد في رواية آخرين، وقد اقتصر فيه الطبريّ على ذكر رواية ليث عن مجاهد كما وردت، وكما أوردها الطبري بقوله: (وقال آخرون : بل ذلك المقام المحمود الذي وعد الله به نبيّه (صلى الله عليه وسلّم) أن يبعثه إياه، هو أن يقاعده منه على عرشه"

ثم استطرد الطبري فذكر من قال ذلك: " حدثنا عبّاد بن يعقوب الأسديّ قال: حدثنا ابن فضل عن ليث عن مجاهد في قوله : (عسى أن يبعثكَ ربّك مقاماً محموداً) قال : يُجلِسُه معه على عرشه"(٦٦)

ناقش الطبريّ هذين المذهبين في التفسير والتأويل، ورجّح الصواب في نظره، وشفع رأيه بما يؤكد رجحانه، وقد اعتمد على ما أورده في تفسيره بما يتعلق بالكرسيّ والعرش، وهل الكرسيّ هو العرش نفسه، أم هو علم اللّه وملكه وسلطانه؟!

يقول معلقاً :" وأولى القولين في ذلك بالصواب ما صحّ به الخبر، عن رسول الله، صلّى الله عليه وسلم، (عسى أن يبعثك ربّك مقاماً محموداً) سُئل عنها، قال: هي الشفاعة" (٦٧).

وتابع الطبري ذكر جماعة من المحدثين الذين يؤكدون هذا المذهب نقلاً عن كعب بن مالك، وعبد الله بن عمر، وابن مسعود، وعلي بن الحسين، واختتم ذكرهم بما أورده في رواية ثانية منقولة عن كعب بن مالك في ذات المعنى، وهي " أن رسول الله، صلّى الله عليه وسلم، قال : (يُحشر الناس يوم القيامة، فأكون أنا وأمتي على تلّ، فيكسوني ربيّ عزّ وجلّ، حلة خضراء، ثم يُؤذن لي، فأقول ما شاء اللّه أن أقول، فذلك (المقام المحمود) ..."(٦٨).

لم يكتف الطبريّ بهذا التوثيق كلّه لمفهوم (المقام المحمود)، وإنما تدبّر أمر جماعة المذهب الثاني، أي جماعة مجاهد، وناقش آراءها، بكلّ موضوعية، في ثلاث فرق، ووضّح بعمق آراء كل فرقة على حدة، وارتأى أن ما ذكره مجاهد غير مرفوض وغير مدفوع صحته، لا من جهة خبر، ولا نظر، وذلك لأنه لاخبر عن رسول الله، صلّى الله عليه وسلم، ولا عن أحد من أصحابه، ولا عن التابعين بإحالة ذلك. فأمّا من جهة النظر فإن جميع من ينتحل الإسلام إنما اختلفوا في معنى ذلك على أوجه ثلاثة" (٦٩).

ومما يلفت النظر حقاً، في هذا الباب، أن الطبريّ أورد هذه الوجوه الثلاثة بكل أمانة وموضوعية في الفرق الثلاث التالية:

رأي الفرقـــة الأولى :

تعتقد هذا الفرقة أن اللّه عزّ وجلّ، بائن من خلْقه، كان قبل خلْقه الأشياء، ثم خلق الأشياء فلم يماسّها، وهو كما لم يزل، غير أن الأشياء، التي خلقها، إذ لم يكن هو لها مماسّاً، وجب أن يكون لها مبايناً، إذ لاأفعال للأشياء، إلاّ وهو مماسّ للأجسام أو مباينٌ لها.

قالوا : فإذا كان ذلك كذلك، وكان اللّه، عزّ وجلّ، فاعل الأشياء ولم يُجزْ، في قولهم، انه يوصف بأنه مماسّ للأشياء، وجب بزعمهم أنّه لها مباين .فعلى مذهب هؤلاء سواء أقْعَدَ محمداً على عرشه، أو على الأرض، إذ كان من قولهم : إن بينونته من عرشه، وبينونته من أرضه بمعنى واحد، في أنه بائن منهما كليهما غير مماسٌ لواحد منهما" (٧٠)

راي الفرقة الثانية

تعتقد هذه الفرقة أن اللّه، تعالى ذكره، كان (قبل خلقه الأشياء، لا شيء يماسّه، ولا شيء يُباينه، ثم خلق الأشياء، فأقامها بقدرته، وهو، كما لم يزل، قبل خلقه الأشياء، لا شيءَ يُماسُّه، ولا شيءَ يُباينه، فعلى قول هؤلاء أيضاً، سواء أقْعَد محمداً، صلىّ الله عليه وسلّم، على عرشه، أو على ارضه إذْ كان، سواء على قولهم : عرشه وأرضه، في أنه لا مماسّ، ولا مباين لهذا، كما أنه لا مماسٌ، ولا مباين لهذه" (٧١).

راي الفرقة الثالثة:

تعتقد هذه الفرقة أن اللّه، تعالى ذكره، كان " قبل خلقه الأشياء لا شيءَ يُماسُّه، ولا شيء يبباينه، ثم أحدث الأشياء وخلقها، فخلق لنفسه عرشاً استوى عليه جالساً، وصار له مُماسّاً، كما أنه قبل خلقه الأشياء، لا شيء يرزقه رزقاً، ولا شيء يحرمه ذلك، ثم خلق الأشياء، فرزق هذا، وحرم هذا، وأعطى هذا، ومنع هذا.

قالوا : فكذلك كان قبل خلْقه الأشياء، لاشيء يُماسّه، ولا يُباينه، و خلق الأشياء، فماسٌ العرش بجلوسه عليه، دون سائر خلْقه، فهو مماسٌ ماشاء من خلْقه، مباين ماشاء منه.

فعلى مذهب هؤلاء أيضاً، سواء أقْعَدَ محمداً على عرشه، أو اقعده على منبر من نور، إذ كان – من قولهم __ أن جلوس الرّب ـرش، ولا في إقعاد محمّد صلى اللّه عليه وسلّم، موجباً له صفة الربوبية، ولا مخرجه من صفة العبودية لربّه، كما أن مباينة محمد، صلّى اللّه عليه وسلّم، ما كان مباينا له من الأشياء ، غير موجبة له صفة الربوبية، ولا مخرجته من صفة العبودية لربّه من أجل أنه موصوف بأنه له مباين، كما أنّ اللّه، عزّ وجلّ، موصوف على قول قائل هذه المقالة بأنه مباين لها، كما هو مباين له.

قالوا : فإذا كان معنى (مباين) و(مباين) لا يوجب لمحمد، صلّى اللّه عليه وسلم، الخروج من صفة العبودية، والدخول في معنى الربوبية، فكذلك لا يوجب له ذلك قعودُه على عرش الرحمن...." (٧٣).

رأي الطبريّ الخاصّ

عرض الطبري ذلك بمنتهى الأمانة العلمية، وخلص إلى قوله يلخّص ما أورده، ويعبّر عن رأيه الذاتي بقوله: "فقد تبيّن إذاً، بما قلناه، أنه غير محال في قول أحد ممن ينتحل الإسلام ما قاله

مجاهد : من أنّ اللّه، تبارك وتعالى، يُقعد محمداً على عرشه، فإن قال قائل : فإنّا لا ننكر إقعاد الله محمّداً على عرشه، وإنمّا ننكر إقعاده معه"(٧٣).

لاحظ الطبريّ أهمية ما يورده من آراء، وخاصة المذهب الأخير، ورأى بثاقب بصيرته أن يوثّق رأيه هذا بما أورده قبل من حديث عبد الله بن سلاّم بقوله:

" قال : إنّ محمّداً، صلّى اللّه عليه وسلّم، يوم القيامة على كرسيّ الربّ، بين يدي الربّ تبارك وتعالى، وإنما يُنكر إقعاده إيّاه معه. قيل : أفجائز عندك أن يُقعده عليه، لامعه ؟! فإن أجاز ذلك صار إلى الإقرار بأنه إمّا معه، أو إلى أنه يقعده، واللّه للعرش مباين، أو لا مماسّ ولا مباين، وبأي ذلك قال كان منه دخولاً في بعض ما كان ينكره.

وإن قال: ذلك غير جائز كان منه خروجاً من جميع الفرق التي حكينا قولهم؛ وذلك فراق لقول جميع ينتحل الإسلام، وإذ كان لا قول في ذلك إلاّ الأقوال الثلاثة التي حكيناها، وغير محالٍ في قول منها ما قال مجاهد في ذلك" (٧٤).

هكذا ناقش الطبريّ قضية جلوس محمّد (ص) على عرش الله، عزّ وجلّ، في هذا المقام المحمود، ورأى أن جماعة المذهب الثاني، وهم أصحاب مجاهد، قد قالت : إن اللّه يُقعد محمدا (ص) على عرشه، وعلّق الطبريّ على ذلك، فذكر أن هذا القول غير مدفوع صحته، لا من جهة النظر، ولا من جهة الخبر .

لم يكتف الطبريّ بعرض ذلك كلّه، وإنمّا دقّق وتعمق في هذا الرأي الأخير، وذكر - كما رأينا - ثلاث فرق، وناقش آراء كل فرقة على حدة، وهكذا ترك للناس حرية الاقتناع إيماناً منه بحرية الرأي والفكر في العقيدة والاجتهاد في المذهب .

مجلس الجمعـة

كان مجلس الطبريّ العلمي في يوم الجمعة شؤماً عليه، وكان سبب محنته الكبرى، فلقد غيّر أسلوبه في المناقشة السابقة، ذلك لأنه أصرّ أمام مناظريه من الحنابلة والمحدثين على أن الجلوس على العرش، والقعود مع اللّه حرام، وهذا نابع من ايمانه أن محمداً (ص) بشر مثلكم، وينفي أن يعطيه صفة الربوبية، إيماناً منه بالعبودية المطلقة للّه الواحد الأحد، والفرد الصمد الذي (لم يلد، ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد).

اهتمّ بعض المفسّرين بالجانب اللغويّ، بالإضافة إلى الجانب الاصطلاحي، نشير مثلاً إلى الإمام الطبرسيّ (أمين الدين، أبو عليّ، الفضل بن الحسن بن الفضل، المتوفى سنة ٥٤٨ هـ)، وهو المفسّر اللغوي المحقق، ومن أجلاء الإمامية، وقد شرح مفهوم (المقام المحمود) بقوله: " والمقام بمعنى (البعث) فهو مصدر من غير جنسه أي: يبعثك يوم القيامة بعثاً أنت محمود فيه، ويجوز أن يُجْعل (البعث) لمعنى الإقامة أي : أثرته و أقمته، فيكون معناه : يقيمك ربّك مقاماً يحمدك فيه على جميع الخلائق، تسأل فتعطي، وتشفع فتشفّع...." (٧٥).

واستطرد فذكر أن (المقام المحمود) وهو مقام الشفاعة، هو المقام الذي يُشفّع فيه للناس، وهو المقام الذي يُعطى فيه لواء الحمد، فيُوضع في كفّه، تجتمع تحته الأنبياء والملائكة، فيكون أوّل شافع وأوّل مشفع.."(٧٦)

كما اعتمد المفسّرون المحدّثون على ما فسّره السابقون في هذا الموضوع جملةً وتفصيلاً، وقد استرعى انتباهي الاتجاه اللغوي في تفسير (المقام المحمود) وفيه كثير من التشابه، فقد ذكر أنه " من الممكن أن يكون مصدراً ميمياً، وهو البعث، فيكون مفعولاً مطلقاً لـ (يبعثك) من غير لفظه والمعنى : عسى أن يبعثك ربّك بَعْثاً محموداً

ومن الممكن أن يكون اسم مكان، والبعث بمعنى الإقامة، أو مضمناً معنى الإعطاء ونحوه، والمعنى : عسى أن يقيمك ربّك في مقام محمود أو يبعثك معطياً لك مقاماً محموداً أو يعطيك باعثاً".

والملاحظ في هذا القول هذا الاهتمام بالتفسير اللغوي كما رأينا عند الطبرسيّ واستخدام التأويل في التضمين اللّفظيّ، ولكن الطباطبائيّ لم يخرج في التفسير المعنوي عمّا ورد عند السابقين، وهذا يتضح في قوله:

" وقد وصف، سبحانه، مقامه بأنه محمود، وأطلق القول من غير تقييد، وهو أنه مقام يحمده الكلّ، ولا يثني عليه الكلّ إلاّ إذا استحسنه الكلّ، وانتفع به الجميع ولذا فسّروا (المقام المحمود) بأنه المقام الذي يحمده عليه جميع الخلائق، وهو مقام الشفاعة الكبرى له، صلّى الله عليه وسلّم، يوم القيامة وقد اتفقت على هذا التفسير الروايات من طريق الفريقين، عن النبيّ، صلّى الله عليه وسلّم، وأئمة البيت، عليهم السلام..." (٧٧).

ولا بدّ لنا، بعد هذا العرض المسهب، من الإشارة الختامية إلى تفسير معنى (المقام المحمود) لغوياً واصطلاحياً، من إيراد الملاحظات التالية إجمالاً لما أوردناه من سابق القول:

١- يعتقد الإمام الطبريّ أن (المقام المحمود) خاص بالشفاعة الكبرى وحدها، وهو المذهب الأول الذي أجمع عليه جمهور المفسرين جميعاً، وهو ما صحّ به الخبر، وهو أولى القولين بالصواب.

٢- لم يرفض الطبريّ المذهب الثاني، وهو رأي مجاهد وجماعته، ذلك لأنه يعتقد أن إقعاد النبي محمّد (ص) على العرش غير مدفوع صحته، لا من جهة الخبر، ولا من جهة النظر.

٣- صنّف الطبريّ المذهب الثاني، وجعله في ثلاث فرق، وعرض آراءها، وأيّدما أورده أئمتها، لكنه توقّف عند الفرقة الثالثة من فرق المذهب الثاني، وهي التي تعتقد أن محمداً (ص) مع الله، أو أنه يُقعده، والله للعرش مباين، لا مماسّ، ولا مباين، وعدّ هذا التفسير مخالفاً لجميع الفرق السابقة التي أورد أقوالها، وغير محالٍ هنا ما قاله مجاهد في ذلك.

٤- لم ينقل العلماء من المحدّثين والحنابلة من أخبار المناظرة الطبرية، في مجلس الجمعة، حيث كان يدرّس، إلاّ رأيين مجملين:

أولهما: رأي الطبريّ في أحمد بن حنبل، وهو رأيه الخاص به.

ثانيهما : قول الطبري:"وأمّا حديث العرش فمحال".

ومن الطبيعي أن يعرض الطبريّ آراءه التي أوردها في تفسيره الكبير المشهور، بَيْد أننا لا نعرف بالتالي آراء العلماء والمحدثين في هذه المناظرة التاريخية المحتدمة التي كانت سبب محنته الكبرى.

ومن المؤكد عندنا أنّ الطبريّ، كما عرفناه، صحيح العقيدة، صادق الإيمان، لكنه كان صلب الرأي، لا يتزحزح عمّا يؤمن به ويعتقده، فكانت محنته الكبرى لموقفه الخاص من آراء الحنابلة الذين حاربوه وألّبوا عليه " عوامّ الحنابلة ورعاعهم " كما نعتهم ودعاهم ابن كثير.

٥°- ولا بد لنا من التوضيح والإشارة هنا إلى أن المقصود بالحنابلة هم طائفة من الحنابلة المتعصبة القائلة بالتجسيم، وهي التي ردّ آراءها في الفرقة الثالثة.

يؤكد ما نذهب إليه أن بعض المؤرخين الذين ترجموا له كالذهبيّ وابن العماد الحنبليّ، قد أثنوا عليه كل الثناء، مشيدين بإيمانه وعلمه وفضله، يضاف إلى ذلك أن العلماء الحنابلة الذين أوردنا ذكرهم ممن اشتركوا في إثارة محنة الطبريّ ليسوا من العلماء الحنابلة الذين خلّفوا لنا تصانيف يعتدّ بها، كما هي الحال عند العلماء الحنابلة المتأخرين المنصفين، فقد رُوي عن ابن تيميّة أنه أثنى عليه ثناء عطراً، ونوّه كثيراً بتفسيره الكبير(٧٨).

ويبدو أن هذين العالمين الجليلين ابن جرير الطبري وابن تيمية، على الرغم من تأخر ثانيهما زمنياً، قد جمعتهما المحنة العلمية وامتحنهما الله بسبب اجتهادهما، وكان إجماع الناس على فضلهما وحبهما وتفضيلهما ما يجعل المحنة منحة وهبة إيمانية مطلقة .

اختلاف الفقهاء

هو الكتاب المخفيّ المدفون والمتبقّي من (اختلاف الفقهاء) وهو الذي أخفاه الطبري، ودفنه في التراب خوفاً عليه من الضياع أو التمزيق، وذلك حين هوجم بسبب رأيه في (المقام المحمود).

ويرجع الفضل في نشر المشتّت الباقي من هذا الكتاب إلى المتشرق الألماني الدكتور(فريدريك كِرْن) الذي اهتم اهتماماً خاصاً، نظراً لأهميته بين آثار المؤلف، وكتب في إهدائه:

(إلى معلمي العزيز الشيخ جولدزهر المجريّ الأزهريّ)

وصف (كِرْن) عمله في مقدّمته الهامّة بقوله: " نقلت نسخة المكتبة الخديوية بالقاهرة، من جامع محمد أفندي، الشهير بالكرديّ، وقد كانت سابقاً من ضمن الكتب التي وقفها الأستاذ جمال الدين محمود بن عليّ الظاهريّ في سنة ٧٩٧هـ على مدرسته التي أنشأها بالقاهرة"(٧٩).

وصف (كِرْن) هذه المخطوطة النادرة فذكر أنّها ليس بها التاريخ نسخ معروف، إلاّ أن خطّها

يشبه خطوط المائة الخامسة، وكاتبها هو الناسخ (محمد بن أحمد بن إبراهيم الإمام) وهو غير معروف في كتب التراجم، وقد تكرر اسمه في بعض خواتم كل قسم من أقسامه أكثر من مرة.

واستطرد المحقق المذكور وقال: " الموجود منها ١١٣ ورقة، وهي تحتوي على الكتاب (المدبّر (٨٠) وهو كراسان، إلاّ أنه فقد منه، بقي من الثاني الورقة الأولى والأخيرة فقط: كرّاس من كتاب (البيوع) كرّاسان فيهما آخر كتاب (الصرف)، وجميع كتاب (السلم) . الكراس الأول من المزرعة والمساقاة، كتاب (الغصب) وهو كراسان إلاّ أنه بقي من الأول الورقة الأولى والأخيرة . كتاب (الضمان) إلا أنه فقد كراريس من أوّله " (٨١) . كما أضاف (كرن) أن أحد العلماء أبلغه أنه رأى " جزءً آخر في إحدى مكتبات القسطنطينية" (٨٢)

يضاف إلى كتاب (اختلاف الفقهاء) جزء آخر أو جزءان يتألف منهما كتاب آخر منسوب إلى الطبريّ أطّلع عليه (كزن) في مكتبة عاشر أفندي بالقسطنطينية وهو كتاب (الجهاد والجزية)، ورجّح انه ربما كان جزءاً من كتاب (الاختلاف) أو (اللطيف) أو غيرهما.

لا نعرف فيما اطلعنا عليه من آثار الطبريّ وجود كتاب له باسم (اللطيف) ويبدو لنا، فيما اطلعنا عليه، أنه أحد أجزاء كتاب (الاختلاف)، أو جزءان من أجزائه، وهي بعنوان كتاب (الجهاد)، وكتاب (الجزية)، وهكذا يصبح كتاب (الاختلاف مؤلفاً من تسعة أجزاء أو تسعة كتب، كما اصطلح الطبريّ على تسميتها في كتاب الأصل المدفون، وقد تكشف لنا الأيام بعض ما احتجب إن قلنا:

إنّ معظم الكتاب مفقود، فقد أخرج من التراب بعدما أخفاه الطبريّ يوم محنته الكبرى، وهذا بالطبع يؤدي إلى سقط وتلف في بعض أجزائه بسبب الرطوبة، يضاف إلى ذلك وجود خروم كثيرة في الكتاب وأجزاء مطموسة بسبب ذلك .

هذا كله يؤكد بما لا يدع مجالاً لأي شك أن بعض الكتاب أو أقلّه أو أكثره مفقود ذهبت به الأيام والأحداث ، والدليل على ذلك أن صاحب معجم (تاج العروس في شرح القاموس) مرتضى الزبيدي قد استدرك منه بابين في كتابه (إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار علوم الدين) للإمام الغزاليّ في شرحه الباب الأول من كتاب (النكاح) بقوله: " وقرأت في كتاب (اختلاف الفقهاء) ما نصّه..."(٨٣) وهو ملحق بالكتاب المطبوع نقلاً عن المصدر السابق المذكور.

هذا كلّه يؤكد لنا الحاجة الماسّة إلى التفتيش عن مخطوطات هذا الكتاب الهامّ الذي نُكبَ صاحبَه ، ونُكِبَ به صاحبه، وضرورة جمع المتفرّق منه في بواطن الكتب المخطوطة أو النقول منه من الكتب المطبوعة .وذلك لكي نكمل العمل العلّمي القيّم الذي بدأ به المستشرق الألماني (كرن).

مضمون (اختلاف الفقهاء)

من الفائدة أن نعرض مضمون كتاب (اختلاف الفقهاء) لبيان أهمية الموضوعات التي بحثها الطبري، وذكر بعض الملاحظات العلمية التي تسترعي الانتباه من خلال ما ورد فيه، بعد الاطلاع عليه.

الملاحظة الأولى أننا لم نجد خطبة المؤلف التي تشفع عادة في مطلعها بالبسملة والحمدلة والتصلية، وإنما اقتصر أحياناً على ما كتبه النساخ أو الطلبة في كل جزء من أجزائه حين الإملاء من قبل المؤلف عليهم، وقد يختتم أحياناً بذكر كاتبه الناسخ (محمد بن أحمد إبراهيم الإمام).يتألف الكتاب من قسمين رئيسيين :

القسم الأول: يتضمن الموضوعات التالية : كتاب المدبّر، وكتاب البيوع، وكتاب الصرف، وكتاب السلم، وكتاب المزارعة والمساقاة، وكتاب الغصب .

القسم الثاني: يتضمن كتاب الضمان، ولا سيّما فيما يتعلّق بالضمان والكفالة والحوالة . ولابد لنا من تفصيل ما أجمل، فقد تحدث فيه عن القول: في الكفالة بالمال إلى آخر الآجال، والقول: في الجماعة يضمنون عن رجل عليه التزام، والقول في أحكام الكفالة بالنفس، والقول: في الألفاظ التي تصحّ بها الكفالة وتلزم، و القول: في حكم الأموال، يأمر رجلاً أن ينقد رجلاً عنه مالاً محدود المبلغ، والقول في كفالة العبد بنفس رجل لرجل، وضمانه له مالاً له عليه، والقول في كفالة متكفل بنفس صبيّ، والقول: في كفالة العبد عن سيّده،

والقول: في الكفالة عن المكاتب وكفالة المكاتب، والقول : في العبد يكون بين اثنين، والقول في كفالة أهل الذمة، والقول: في كفالة المرتدّ، والقول: في كفالة الحربي المستأمن، والقول : في حكم رجل يأمر بضمان، والقول: في حكم قبل رجلاً حقاً، والقول: في صلح الكفيل المكفول له في السلم عما كفل له. والقول : في حكم كفالة المريض والقول: في حكم الرجل يبيع الرجل سلعة إلى أجل، والقول : في حكم الكفالة عن مجهول لمجهول، والقول أخيراً: في الكفالة بالحيوان والعروض.

أبرز ما يلاحظ في هذه الأقوال من خلال عرض قضية كبرى واحدة هو العقل النيّر، وهذا العمق في التحقيق والتوثيق مما عُرف به الإمام الطبريّ، يضاف إلى ذلك بيان وجهة نظره في التعليق ومناقشة كلّ رأي من آراء العلماء والفقهاء الذين كان يستشهد بهم أو يُورد آراءهم موافقة أو مخالفة، وما كان عليه الإجماع عند الفقهاء، وعدم الإجماع عند بعضهم الآخر.

ويختتم ذلك ببيان قوله الفصل بصيغة المتكلم أو الجمع، ومن هنا تكمن عبقرية الطبري الفقهية، وأهمية القضايا الاجتماعية المدروسة، وبيان مضمونها، والرأي الفصل فيها.

كما لا حظنا من خلال ذلك كله أهمية هذه الظاهرة الاجتماعية والاقتصادية من منظور الشريعة والفقه، وهي شغل العالم الشاغل في العصر الحاضر.

إن هذه القضية الكبرى تهمّ الناس جميعاً في كل زمان ومكان، ولدى سائر الأمم والشعوب في العالم كله، وقد خصّ المذاهب كلها من المسلمين وغيرهم .

منهج الطبري في الاختلاف

اعتمد الطبريّ في هذا الموضوع الهام على عقل ثاقب رشيد، ومنهج علميّ سديد، يمكن أن ندعوه بـ (المنهج الطبريّ)، فاختار الأعلام من الأئمة المجتهدين من أصحاب المذاهب، أو التفرّد

في بعض الآراء، ممن كانوا في نظره موثّقين إمامة واجتهاداً و رواية ودراية، وقد أوردنا ذكرهم من قبل اعتماداً على ما أورده ياقوت، وقد استثنى منهم الإمام أحمد بن حنبل، ذلك لأنه لم يطّلع على آراء له في الاختلاف، ولم يعرف من أصحابه من يعوّل عليه ،ذلك لأنه في نظره، لا يعدو كونه أحد المحدثين الأعلام، وربما كان غير مطمئن إلى آرائه في الاختلاف، ومن الطبيعي أن يبعده من الاستشهاد به في كتابه هذا، وتلك هي حرية كل عالم يختار ما يوافقه رأياً واتجاهاً، ورأيه فيهم معروف كما رأينا .

كان حرص الطبري على إيراد القضايا الفقهية التي كانت موضع الجدل والنقاش والاختلاف بين أئمة المذاهب كبيراً جداً، وكان يعرض بموضوعية كاملة الآراء المستشهد بها، إجماعاً، أو اختلافاً، أو قياساً، أو اجتهاداً، أو قوة، أو ضعفاً، كما كانت شخصيته بارزة كثيراً في حسم كثير من الآراء وذلك عن طريق القياس، أو بيان العلل، أو عدم صلاحها لمخالفتها المعقول من النصوص المأثوره .

ولا بد لنا من تبيان بعض شواهده في الاختلاف، منها قوله مثلاً: " وقالوا جميعاً غير مالك" (٨٤) و "أجمع العلماء جميعاً، لاخلاف بينهم " (٨٥).

كما كان يؤكد ويوثّق نقوله وشواهده وآراءه بالاعتماد على إيراد العلل كما في قوله: " وعلّة من قال....." (٨٦)، تكررت أربع مرات في صفحتين اثنين فقط، و " علّة من يقول...." (٨٧)،، و" علة القائلين ..." (٨٨) ،وما أشبه ذلك من هذه الاصطلاحات والتعابير المعروفة عند العلماء والفقهاء،

كما كان يختتم بعض القضايا المعروضة ببعض تعابيره المأثورة الخاصة به، والمعروفة عند النساخ وطلاّبه ومريديه من مثل قوله:

" والصواب من القول في ذلك عندنا ..."(٨٩)، ،و " هذا الذي قالوا في ذلك عندي كما قالوا ... (٩٠). و"..... بالذي قلنا في ذلك قال أبو حنيفة وأصحابه.." (٩١).

يضاف إلى ذلك التعابير الختامية المأثورة والمتشابهة والمتكررة بشكل أو بآخر، كما في استخدام التعبير الختاميّ المأثور عن الطبريّ في مجالسه العلمية لدى طلاّبه وغيرهم : " قال أبو جعفر: (والحقّ في ذلك عندي، وبالله التوفيق)..."(٩٢)، وقد تكرر خمس مرات تقريباً، وذلك لبيان وجهة نظره واجتهاده، فيما يعرضه، أو يُعرض عليه، أو يعرض له من مسائل فقهية أو تفسيرية أو توضيحية هي موضع الخلاف والنقاش في الأحكام والآراء.

ومن المأثور عند النسّاخ والنقلة ممّا يمليه الطبريّ أنه كان يختتم الموضوع المطروق بهذا التعبير التقليديّ وربّما كان، فيما نرجّحه، من إضافة النسّاخ، أومن تعليق طلاّبه، وهو هذا التعبير المعروف في الترسل البياني بشكل عام النثر العربي القديم : " ..... تمّ كتاب(.........) والحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على محمد، وعلى آله الطّيبين، وكتب محمد بن أحمد بن إبراهيم الإمام" (٩٣).

وقد يختلف الختام بعض الاختلاف بالزيادة أو النقص أو التعديل، كما في هذا التعبير الختاميّ الآخر: " تمّ كتاب (الصرف)، والحمد على محمد وآله، وسلم كثيراً " (٩٤).

مهما يكن من أمر هذا كلّه، فإنّ الطبريّ قد تفرّد كما وضّحنا بمنهج علمي سديد خاصّ به، وقد لاحظنا أنه قد طبّقه في مؤلفاته، سواء أكان في الفقه أم التفسير، ولا سيّما في كتب الاختلاف.

والملاحظ أنه وضع لنفسه أصول مذهب خاصّ به، وقد أشار إليه المستشرق (كرن) في تقديمه لكتابه في الاختلاف، ونعته بالمذهب الجريريّ، بَيْد أن هذا المذهب لم يستمرّ طويلاً بعد موت صاحبه .

قال ابن فرحون المالكي في (الديباج المذهّب) : " وأمّا أصحاب الطبريّ وأبي ثور فلم يكثروا، ولا طالت مدّتهم، وانقطع أصحاب أبي ثور بعد ثلاثمائه ،(وأصحاب الطبريّ) بعد أربعمائة .." (٩٥).

والمعروف أنّ الفرغانيّ من أهمّ رواة الطبريّ وأشهرهم، وقد تحدّث عنه بقوله: " فلمّا اتّسع علمه أدّاه اجتهاده وبحثه إلى ما اختاره في كلّ صنف من العلوم في كتبه، إذ كان لم يسعه فيما بينه وبين الله تعالى، عزّ وجلّ إلاّ الدينونة بما أدّاه اجتهاده إليه، فيما لم ينصّ عليه من يجب التسليم لأمره، فلم يأل نفسه والمسلمين نصحاً وبياناً فيما صنّفه" (٩٦).

والمعروف أنّ الطبريّ قد أظهر فقه الشافعيّ، وتبنّاه، وأفتى به في بغداد عشر سنين، وقد تجاوز ذلك فأفتى بما يمكن أن نعدّه تطوراً واجتهاداً نحو مذهب جريريّ طبريّ خاص به، ذلك لأنه آنس في نفسه وعلمه ما يسوّغ له ذلك اجتهاداً خاص، فكان بذلك صاحب المذهب الجريري، بَيْد أنه لم يكتب له الانتشار، وإنما زال بعد مرور الزمن على وفاته

أشار الفرغانيّ إلى أن الإمام الطبريّ صنّف كتابه الهامّ : (لطيف القول في أحكام شرائع الإسلام)، وهو مذهبه الذي اختاره وجوّده واحتجّ له، وقد طوته الأيام والسنون .

ولابد من الإشارة هنا إلى أنّ الطبّريّ كان - بالإجماع - عند أهل الطبقات إماماً مجتهداً مطلقاً، تفرّد بتصانيف ذات أهمية كبرى في الفقه والتفسير والتاريخ، وأنه كان حقاً، كما يقول القفطيّ، "واحد الدهر، وفريد كل عصر " (٩٧). ومن هذا المنطلق كان مصدر هذه المحنة الكبرى التي أصابته في حياته ومن أسباب مماته، لأن المعاصرة حجاب، ولكن الحقيقة وحدها تبقى مشرقة مدى العصور والدهور

□□

المصادر والهوامش

(١) مصادر ترجمته وأخباره : معجم الأدباء لياقوت ١٨/٤٠، و ١/٥٧، ٥٨ و ٤/١٣-١٦، والنجوم الزاهرة لابن تغري بردي ٢/٢٠٥، وتذكرة الحفاظ للذهبي ٢/٢٥١-٢٥٤، ووفيات الأعيان لابن خلكان ٣/٣٣٢، وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٣/١٢٠-١٣٠، ومفتاح السعادة ١/٢٠٥ و ٢١٥ والبداية والنهاية لابن كثير ١١/١٤٥، والكامل في التاريخ لابن الأثير ٨/١٣٤-١٣٦ وشذرات الذهب لابن العماد ٢/٢٦٠، وميزان الاعتدال للذهبي ٣/٤٩٨، ٤٩٩ ولسان الميزان لابن حجر ٥/١٠٠، وتاريخ بغداد ٢/١٦٢، المحمدون ص ٢٦٣، ومقدمة المرحوم محمد أبو الفضل إبراهيم لتاريخ الطبري ١/٥ -٣٣ ومقدمة كرن لكتاب الطبري (اختلاف الفقهاء) ٣-٢٣، والأعلام للزركلي ٦/٢٩٤، ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ٥/١٦

(٢) المحمدون ٢٦٣، وقد وضع مؤلفه القفطي كتاباً مستقلاً في حياته بعنوان (التحرير لأخبار ابن جرير) وذكر " أنه كتاب فريد في نوعه".

(٣) معجم الأدباء ١٨/٤١

(٤) المصدر السابق ١٨/٤٠

(٥) المصدر السابق ١٨/٤٠

(٦) طبقات الشافعية الكبرى ٣/١٢٠

(٧) المصدر السابق ٣/١٢٠

(٨) البداية والنهاية ١١/١٤٦، ١٤٧

(٩) المصدر السابق ١١/١٤٦

(١٠) المصدر السابق ١١/١٤٧

(١١) معجم الأدباء ١٨/٤٣و ٨٣

(١٢) معجم البلدان ١/٥٧، ٥٨

(١٣) في اللسان عن ابن الأعرابي (مادة طبر) والمعنى : قفز أو اختبأ، ومعنى (طبار) الداهية، و (الطبار) ضرب من التين، وهو أكبر تين رآه الناس.

(١٤) معجم البلدان ١/١٤-١٦

(١٥) معجم الأدباء ١٨/٨٠

(١٦) المصدر السابق ١٨/٨٨، ٨٩

(١٧) شذرات الذهب لابن العماد ٢/٢٦٠

(١٨) معجم الأدباء ١٨/٤١

(١٩) تقديم تاريخ الطبري ١/١٥-١٩

(٢٠) ذكر صديقي المرحوم أبو الفضل إبراهيم أن " حرقوص بن زهير السعدي كان صحابياً، ثم كان مع علي (رض) بصفين لصار خارجياً عليه، وقتل، وربما كان في ذلك تفسير للكتاب " المقدمة ص ١٨)

(٢١) ذكر ياقوت أن الطبريّ ردّ فيه على داود بن علي الأصفهاني.

(٢٢) أو شرح السنة.

(٢٣) ألف ثلاثة كتب في الفضائل : فضائل علي بن أبي طالب، وفضائل أبي بكر وعمر ولم يتمّه، وفضائل العباس، ولم يتمّه .

(٢٤) معجم البلدان ٢/٣٨٩ (مادة خمّ)

(٢٥) المصدر السابق ٢/٣٨٩

(٢٦) القاموس المحيط (مادة خمّ)

(٢٧) الروض المعطار للحميري ص ١٥٧ مادة (جحفة) و (خمّ).

(٢٨) معجم الأدباء ١٨/٧٤

(٢٩) مقدمة اختلاف الفقهاء ص ١١

(٣٠) معجم الأدباء ١٨/٧٤

(٣١) المصدر السابق ١٨/٧٤

(٣٢) المصدر السابق ١٨/٨٤، ٨٥

(٣٣) سير أعلام النبلاء ١٤/٢٧٧

(٣٤) معجم الأدباء ١٨/٨٤، ٨٥

(٣٥) البداية والنهاية ١١/١٤٧ ومقدمة اختلاف الفقهاء نقلاً عن تاريخ البرزالي ص ١٠

(٣٦) المصدر السابق

(٣٧) الفهرست لابن النديم ص ٤٩١
(٣٨) المصدر السابق ص ٤٩١ . توجد نسخة خطية من هذا الكتاب في برلين رقم ٤١٥٥ كما ورد في تقديم تحقيق الفهرست .
(٣٩) معجم الأدباء ١٨/٧١، ٧٢
(٤٠) المصدر السابق ١٨/٧١، ٧٢
(٤١) أبو عليّ، محمد بن عيسى (المتوفى سنة ٢٩٣هـ).
(٤٢) معجم الأدباء ١٨/٥٧-٥٩
(٤٣) المصدر السابق ١٨/٦٠-٦١
(٤٤)المصدر السابق ١٨/٥٩
(٤٥)ميزان الاعتدال ٣/٤٩٨، ٤٩٩، ولسان الميزان ٥/١٠٠
(٤٦) المصدران السابقان
(٤٧) في الأصل (نبزاً) والصواب ما أثبت أي لَقَب، والنبَز (بفتحتين) اللقب والجمع (الأنباز)، ونبزه أي لقبه، وتنابزوا بالألقاب أي لقّب بعضهم بعضاً، كما في الصحاح ومختاره.
(٤٨)لسان الميزان ٥/١٠٠
(٤٩) المصدر السابق ٥/١٠٠
(٥٠) المصدر السابق ٥/١٠١
(٥١) سورة البقرة ٢/٢٥٥
(٥٢) سورة ص ٣٨/٣٤
(٥٣) سورة الإسراء ١٧/٧٩
(٥٤) تفسير الطبري ١٥/٩٥
(٥٥) المصدر السابق ١٥/٩٦
(٥٦) المصدر السابق ١٥/٩٦
(٥٧) المصدر السابق ١٥/٩٦
(٥٨) المصدر السابق١٥/٩٦
(٥٩) المصدر السابق ١٥/٩٦
(٦٠) المصدر السابق ١٥/٩٦
(٦١) المصدر السابق ١٥/٩٦
(٦٢) المصدر السابق ١٥/٩٦
(٦٣) المصدر السابق ١٥/٩٦
(٦٤) المصدر السابق ١٥/٩٧
(٦٥) المصدر السابق١٥/٩٨
(٦٦) المصدر السابق ١٥/٩٨
(٦٧) المصدر السابق ١٥/٩٨
(٦٨) المصدر السابق ١٥/٩٨
(٦٩) المصدر السابق ١٥/٩٨
(٧٠) المصدر السابق ١٥/٩٩
(٧١) المصدر السابق ١٥/١٠٠
(٧٢) المصدر السابق ١٥/١٠٠
(٧٣) المصدر السابق ١٥/١٠٠
(٧٤) المصدر السابق ١٥/١٠٠
(٧٥) جمع البيان في تفسيره القرآن ٣/٤٣٤، ٤٣٥
(٧٦) الميزان في تفسير القرآن ١٣/١٧٥
(٧٧) المصدر السابق ١٣/١٧٦
(٧٨) معجم الأدباء ١٨/٥٧ -٥٩
(٧٩) شذرات الذهب ٢/٢٦٠ روى الخطيب عن أبي حامد الإسفرائيني أنه قال : " لو سافر رجل إلى الصين حتى ينظر في كتاب (تفسير ابن جرير الطبري) لم يكن ذلك كثيراً ". (البداية والنهاية ١١/ ١٤٦ وشذرات الذهب ٢/٢٦٠)
(٨٠) مقدمة الكتاب ص ٦ ذكر المستشرق (كرن) أن المخطوطة من نسخة في المدينة المنورة .
(٨١) المصدر السابق ص ٦،٧
(٨٢) المصدر السابق ص٧
(٨٣) المصدر السابق ص٤
(٨٤) إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار علوم الدين للإمام الغزالي للزبيدي (طبعة مصر) ٥/٣٠٦ و (طبعة فاس) ٦/٢٨٥
(٨٥) المصدر السابق ١/١١١
(٨٦) المصدر السابق ١/١١١
(٨٧) المصدر السابق ١/١١٧
(٨٨) المصدر السابق ١/١٢، ٢٧ و٢/٨٢
(٨٩) المصدر السابق ١/١٨
(٩٠) المصدر السابق ١/١٨
(٩١) المصدر السابق ١/٤٦، ٦٨، ١١٣ و ٢/٨٥
(٩٢) المصدر السابق ٢/١١
(٩٣) المصدر السابق ١/٦٣
(٩٤) المصدر السابق ١/٦٥
(٩٥) المصدر السابق ١/٤٩
(٩٦) مقدمة الاختلاف ص ١٥

(٩٧) المحمدون ص ٢٦٣

فهرس المصادر والمراجع

١- اختلاف الفقهاء للطبري،
تحقيق المستشرق الدكتور فريد يرك كرزن،
الطبعة الأولى،
طبع مطبعتي الموسوعات والترقي بمصر
١٣٢٠هـ /١٩٠٢م

٢- الأعلام لخير الدين الزركلي،
الطبعة الثانية بيروت ١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩ م

٣- البداية والنهاية لابن كثير.
الطبعة الأولى . مكتبة المعارف . بيروت
١٩٦٦

٤- تاريخ بغداد للخطيب البغدادي،
دار الكتاب العربي . بيروت

٥- تاريخ الطبري لابن جرير الطبري
الطبعة الثانية . تحقيق المرحوم محمد أبو الفضل
إبراهيم دار المعارف بمصر . ١٣٨٧ هـ
/١٩٦٧ م

٦- تفسير الجلالين لجلال الدين المحلي وجلال
الدين السيوطي.
مطبعة الاستقامة بالقاهرة.

٧- تفسير الطبري لابن جرير الطبري
المطبعة الأميرية الكبرى ببولاق ١٣٢٤ هـ

٨- الروض المعطار في خبر الأقطار للحميري
تحقيق الدكتور إحسان عباس - مكتبة لبنان
الطبعة الثانية ١٩٨٤ م

٩- سير أعلام النبلاء للذهبي
مؤسسة الرسالة . الطبعة الأولى ١٤٠٣
هـ/١٩٨٣

١٠- شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن
العماد الحنبلي
المكتبة التجارية للطباعة والنشر - بيروت

١١- طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين السبكي
تحقيق محمود محمد الطناجي وعبد الفتاح محمد
الحلو
مطبعة عيسى البابي الحلبي ١٣٨٢ هـ / ١٩٦٤
م

١٢- غاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري
تحقيق ج برجستراسر . طبع مكتبة الخانجي
بمصر الطبعة الأولى ١٣٥٢هـ /١٩٣٣ م.
الطبعة الأولى .

١٣- الغدير لعبد الحسين أحمد الأميني النجفي
دار الكتاب العربي . الطبعة الخامسة ١٤٠٣ هـ
/١٩٨٣ م.

١٤- الفهرست لابن النديم
تحقيق الدكتور ناهد عباس عثمان . دار قطري
بن الفجاءة ١٩٨٥م

١٥- الكامل في التاريخ لابن الأثير
دار صادر ودار بيروت ١٣٨٦ هـ /١٩٦٦ م

١٦- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون
لحاجي خليفة الطبعة الثالثة . المكتبة الإسلامية
بطهران ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٧م .

١٧- لسان الميزان لابن حجر العسقلاني
مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية . الهند .
حيدر آباد الدكن ١٣٢١ هـ .

١٨- مجمع البيان في تفسير القرآن للطبرسي
مطبعة العرفان . صيدا ١٣٥٥ هـ /١٩٣١ م

١٩- المحمدون من الشعراء وأشعارهم
تحقيق رياض عبد الحميد مراد. مطبعة الحجاز
بدمشق . مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق
١٣٦٥ هـ / ١٩٧٥ م.

٢٠- مختصر تفسير ابن كثير لعماد الدين بن كثير

اختصار وتحقيق محمد علي الصابوني . الطبعة الرابعة . بيروت دار القرآن الكريم ١٤٠١ هـ.
٢١- معجم الأدباء لياقوت الحموي (إرشاد الأريب لمعرفة الأديب)
دار المأمون ١٣٥٧هـ /١٩٣٨ م
٢٢- معجم البلدان لياقوت الحموي
دار صادر، ودار بيروت ١٣٧٤ هـ /١٩٥٥ م
٢٣- معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة
مطبعة الترقي . دمشق ١٣٧٦ هـ /١٩٥٧م
٢٤- مفتاح السعادة ومصباح السيادة لطاش كبري زادة حيدر آباد ١٣٥٦ هـ
٢٥- ميزان الاعتدال للذهبيّ
تحقيق محمد علي البجاوي. دار إحياء الكتب العربية ١٣٨٢ هـ /١٩٦٣ م
٢٦- الميزان في تفسير القرآن للطباطبائيّ
الطبعة الثالثة . مؤسسة الأعلمي . بيروت ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢م.
٢٧- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة لابن تغري بردي.
المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر القاهرة ١٣٨٣هـ /١٩٦٣م.
٢٨- الوافي بالوفيات للصفديّ
تحقيق ي . يدرينغ الطبعة الثانية . دار نشر فرانز شتائير بفرسبادن ١٩٧٤م
٢٩- وفيات الأعيان لابن خلّكان
تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد . مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٨م.

التـــأويــــل
الــصــــوفي للـنـــص

د.عبد الاله نبهان

يتداول مفسرو الكتاب العزيز والباحثون في اللغة والأدب قديماً وحديثاً كلمتين هما: التفسير والتأويل، ويستفيضون في تطورهما، في اتحادهما ثم افتراقهما(١) واستقر الأمر على التفريق بين التفسير والتأويل فخصّ التفسير بتناول المدلول اللغوي القريب الذي يُعنى بشرح المعنى وتفسير آيات الأحكام، وخصّ التأويل بأنه عملية عقلية أو ذوقية إلهامية تسمو إلى إدراك المقاصد الخفية والعميقة مما لايدركه سائر الناس،ولذلك نجد الإمام القشيري(٣٧٦-٤٦٥هـ) يميز تمييزاً حاسماً بين التفسير والتأويل، فيجعل التأويل للخواص وتفسير التنزيل للعوام(٢)، وكان الماتريدي أبو منصور(....-٣٣٣هـ) قبل ذلك قد جعل التفسير خاصاً بالقطع بأن مراد الله تعالى كذا، أما التأويل فهو ترجيح أحد المحتملات بدون قطع(٣).. وانتهى الأمر لدى الإمام الألوسي(١٢١٧-١٢٧٠هـ)، بأنه قد تم التعارف من غير نكير أن التأويل إشارة قدسية ومعارف سبحانية تتكشف عن سجف العبارات للسالكين، وتنهلّ من سحب الغيب على قلوب العارفين، والتفسير غير ذلك(٤).ومن هذا الفهم الإلهامي الذوقي الغيبي للتأويل يمكننا أن نفهم ما ذهب إليه آل تيمية(٥) في كتابهم "المسودة في أصول الفقه" من أن التفسير علم ليست له أصول(٦)، ولذلك يمكننا ألا نأبه للحظر الذي ذهب إليه بعضهم من أن كلام الصوفية في القرآن ليس بتأويل (٧)، إذ كيف يكون كلام غيرهم تأويلاً وكلامهم ليس بتأويل؟.. ومن المسموح له بإقرار تأويل ونبذ آخر؟ والجميع على اختلاف مذاهبهم يقرون بضرورة التأويل، بل إن ابن رشد(٥٢٠-٥٩٥هـ) ذهب إلى أن المسلمين أجمعوا " على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل" ويذكر ابن رشد أن السبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف نظر الناس وتباين قرائحهم في التصديق" والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما" أما الاختلاف في التأويل فهو أمر لابد منه، بل إنه نتيجة منطقية لاختلاف نظر الناس وتباين قرائحهم لذلك ذهب الغزالي(٤٥٠-٥٠٥هـ) وأبو المعالي إمام الحرمين(٤١٩-٤٧٨هـ) وغيرهما من أئمة النظر إلى أنه لا يُقطع بكفر منْ خرق الإجماع في التأويل(٨)، وبناء على ما تقدم يمكننا أن ننظر إلى بعض مظاهر التأويل عند الصوفية متأملين محللين محاولين الكشف عن مصادر هذا التأويل وأسبابه، ولكن لابد من التنبيه أولاً على أن كبار الصوفية كالغزالي وابن عربي(٥٦٠-٦٣٨هـ) والنابلسي(١٠٥٠-١١٤٣هـ) .. كانوا

ينصون صراحة على أن تأويلهم للنص القرآني لا يلغي معناه الظاهري المعتمد على فهم اللغة وتراكيبها، فهم بذلك يختلفون عمّن اتخذ التأويل أساساً للفهم والعمل من أصحاب المذاهب الأخرى.. لذلك صرح ابن عربي في غير ما موضع بأن هذا من باب الإشارة لا من باب التفسير(٩).. فمن جملة ما اتسع الصوفية في تأويله نص آية النور(الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة، زيتونةٍ لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولولم تمسسه نار، نور على نور، يهدي الله لنوره مَن يشاء، وضرب الله الأمثال للناس، والله بكل شيء عليم)(١٠). وقد ورد في تأويل هذه الآية كلام كثير، وخصّها الإمام الغزالي بالتأويل في كتاب وسَمه باسمها" مشكاة الأنوار" وتم تأويله على النحو التالي:

١- المشكاة :هي الروح الحساس، وهو الذي يتلقى ما تورده الحواس الخمس وكأنه أصل الروح الحيواني وأوله، وهو موجود للصبيّ والرضيع، وأوفق مثال له من عالم الشهادة : المشكاة..

٢- الزجاجة: وهي تقابل الروح الخيالي الذي يستثبت ما تورده الحواس ويحفظه مخزوناً عنده ليعرضه على الروح العقلي الذي فوقه عند الحاجة إليه، وخواصه أنه من طينة العالم السفلي الكثيف، لكنه إذا صُفّي ورقق وهُذّب صار موازياً للمعاني العقلية ومؤدياً لأنوارها، ثم إنّ الخيال محتاج إليه لضبط المعارف العقلية فلا تضطرب ولا تتزلزل، وهذه الصفات لا تتوافر في عالم الشهادة إلا للزجاجة فهي في الأصل جوهر كثيف لكنه صُفّي ورقّق حتى لا يحجب نور المصباح، بل يؤديه على وجهه ثم يحفظه عن الانطفاء بالرياح العاصفة والحركات العنيفة.

٣- المصباح: وهو الروح العقلي الذي به إدراك المعارف الشريفة الإلهية، ولذلك كان الأنبياء سُرجاً منيرة..

٤- الشجرة: وهي تقابل الروح الفكري الذي هو قابلٌ للمضاعفة، فهو يبتدئ من أصل واحد، ثم تتشعب منه شعبتان.. وهكذا إلى أن تكثر الشعب بالتقسيمات العقلية.. ثم تفضي بالآخرة إلى نتائج هي ثمراتها، وهذه الثمرات تعود بذوراً لأمثالها.. هذا الروح الفكري الذي يبدأ من واحدٍ ثم يتلاقح مثاله في عالمنا هذه الشجرة، وخصّت شجرة الزيتون بالاختيار لأن الزيت يستمد منها، وهو مادة المصابيح، وتختص بخاصية زيادة الإشراق.. ولذلك كانت هذه الشجرة مباركة لكثرة ثمرها وما يفيضه من خير" وإذا كانت شعب الأفكار العقلية المحضة خارجة عن قبول الإضافة إلى الجهات والقرب والبعد، فبالحريّ أن تكون لا شرقية ولا غربية.."

٥- الزيت: وهو مقابل الروح القدسي النبَويّ الذي يختصّ به الأنبياء وبعض الأولياء لأنه في غاية الصفاء والشرف، وكأنه يتنبّه بنفسه من غير مدد خارج، لذلك فهو يكاد يضيء ولو لم تمسسه نار " إذ من الأولياء من يكاد يشرق نوره حتى يكاد يستغني عن مدد الأنبياء..وفي الأنبياء من يكاد يستغني عن مدد الملائكة.. وإذا كانت هذه كلها أنواراً بعضها فوق بعض فبالحري أن تكون نوراً على نور، ونور الله المتجلي في الإنسان كمشكاة.. وتلك الأنوار اقتبست من نور الأنوار الذي ضرب لها أمثلة من العالم المحسوس(١١).

وللباحث أن يتساءل : أتوحي هذه الآية الكريمة أم تشير إلى ما ذهب إليه الغزالي في تأويلها؟ أتستطيع الآية أن تحمل ما حمّلها إياه الإمام؟ وهذه الأرواح ذات المراتب المتدرجة من المحسوس إلى المعقول والتي قابل بها المشكاة والزجاجة والمصباح والشجرة والزيت من أين أتى بها، وكيف أقام صلة الوصل بين بعضها وبعض؟ قد يكون من السهل البحث عن أصول هذه التقسيمات في اصول ثقافة الغزالي، وفعلاً فإننا وجدنا بعض الباحثين يعود بها إلى تساعات أفلوطين(٢٠٥- ٢٧٠م) أو إلى أثولوجيا أرسطو(١٢)(٣٨٤-٣٢٢ق.م).. وليس هناك أدنى شك في اطلاع الغزالي على تلك الثقافات وعلى جماع ما فيها من آراء، ولكن السؤال يبقى قائماً: كيف أمكن لهذه الآراء أن تعيد تشكلها وتكوينها على نحو جديد يتلاءم على نحوٍ ما مع نصٍّ محكم التنزيل؟ بل إنها حملت عليه وكأنها تفصيل لمجمله؟..

وأرى أن أؤخر محاولة الإجابة إلى موضع آخر، لأتناول قبل ذلك أمثلة أخرى من ضروب التأويل التي أبدعها كبار الصوفية، وسأقف لدى بعض التأويلات اللطيفة للإمام القشيري..

في لطائف الإشارات وقف الإمام القشيري لدى قوله تعالى: (وإذ قال إبراهيم ربّ أرني كيف تحيي الموتى، قال : أولم تؤمن؟، قال : بلى، ولكن ليطمئن قلبي، قال : فخذ أربعة من الطير فصرهنّ إليك ثم أجعل على كل جبل منهنّ جزءاً ثم ادعهنّ يأتينك سعياً، واعلم أن الله عزيز حكيم)(١٣) فالطيور الأربعة عند القشيري هي : طاووس وغراب وديك وبط، فإذا ذبحها فقد ذبح زينة الدنيا وزهرتها= الطاووس، والحرصَ =الغراب، والاختيال والعجب= الديك،.. والسعي لطلب الرزق= البط..

ورأى القشيري أن الإشارة من هذا أن حياة القلب لا تكون إلا بذبح هذه الأشياء، يعني النفس، فمن لم يذبح نفسه بالمجاهدات لم يحْيِ قلبه بالله..

وفيه إشارة أيضاً، وهو أنه قال: قطّع بيديك هذه الطيور وفرّق أجزاءها ثم ادعهنّ يأتينك سعيا.. فما كان مذبوحاً بيد صاحب الخلة مقطعاً مفرّقاً بيده فإذا ناداه استجاب له كل جزء مفرّق.. كذلك الذي فرّقه الحق وشتته، فإذا ناداه استجاب....: (من الكامل).

(ولو أنّ فوقي تربة ودعوتني لأجبتُ صوتكَ والعظامُ رُفَاتُ (١٤)

ومن لطائف التأويل ما تعاوره أئمة التصوف في تأويلهم لما ورد في قصة موسى عندما ظهرت له النار، وطلب من أهله أن يمكثوا ليذهب إليها ويأتي منها بقبس أو يجد على النار هدى.. فذهب وكان ما توقعه، ممّا هو مشوق إليه من الهداية وذلك لمّا نودي: ياموسى إني أنا الله ربك فاخلع نعليك، وما النعلان هنا إلا الصورة الظاهرة والباطنة = الجسم والروح عند النابلسي(١٥)، والكونين = الدنيا والآخرة عند الغزالي(١٦)، لأنه لا يمكن وطء ذلك الوادي المقدس إلا باطّراح ذينك النعلين اللذين يُسار بهما في عالم الأغيار، أما الوادي المقدس فهو الذات الوجود الحق المقدس عن كل شيء محسوس أو معقول.. إنه وادي (طوى) لانطواء العوالم كلها فيه واختفائها في وجوده ولانعدامها في حقيقته(١٧).

اما النار الظاهرة في هذه القصة فهي نار تبدّت لعيني موسى وأهله، فذهب إليها ومطلبه الهداية، فلمّا وصل لم يجد ناراً وإنما وجد الهداية، فتجلى الرّب مكلماً موسى، أمّا لماذا اختار التجلّي أولاً بالنار فلأنه أراد أن يظهر، فهو يظهر بما شاء أن يظهر، أو لأن النار كانت بغية موسى فتجلى له الربّ في مطلوبه ليقبل عليه ولا يعرض عنه ، فإنه لو تجلى في غير صورة مطلوبه أعرض عنه لاجتماع همه على مطلوب خاص، ولو أعرض لعاد عمله عليه وأعرض عنه الحقّ وهو مصطفى مقرّب، فمن قربه أنه تجلى له في مطلوبه وهو لا يعلم:(من البسيط)

كنار موسى رآها عينَ حاجته وهو الإله ولكن ليس يدريه(١٨)

وعند القشيري أن الربّ ألاح له ناراً ثم لوّح له نوراً، ثم بدا مابدا ولاكان المقصود النارَ ولا النورَ وإنما سماع نداء (إني أنا الله ربّ العالمين)(١٩).

ومن طرائف التأويل تأويل تابوت موسى، فقد مرّ به القشيري مرور الكرام(٢٠)، لكن الشيخ الأكبر جعل من التابوت ناسوتا لموسى، ومن اليمّ ما حصل له من العلم بواسطة هذا الجسم ممّاأعطته القوة النظرية الفكرية والقوى الحسية والخيالية التي لا يكون شيء منها ولا من أمثالها لهذه النفس الإنسانية إلا بوجود هذا الجسم العنصريّ، فلما حصلت النفس في هذا الجسم وأمرت بالتصرف فيه وتدبيره جعل الله لها هذه القوى آلات يتوصّل بها إلى ما أراده الله منها في تدبير هذا التابوت الذي فيه سكينة الربّ ، فرُمي به في اليمّ ليحصل بهذه القوى على فنون العلم فأعلمه بذلك أنه وإن كان الروح المدبّر له هو الملك، فإنه لا يدبره إلا به، فأصحبه هذه القوى الكائنة في هذا الناسوت الذي يعبّر عنه بالتابوت في باب الإشارات والحكم(٢١)، وكانت صورة إلقاء موسى في التابوت وإلقاء التابوت في اليمّ صورة هلاكٍ لموسى، ولكنها كانت في الباطن صورة نجاة له من القتل فحيي كماتحيا النفوس بالعلم من موت الجهل(٢٢). ومن الاستطراد من تأويل إلى تأويل في سياقات تبدو في الظاهر متفاوتة متخالفة وهي في الباطن متحدة يصل الشيخ الأكبر إلى نظريته في أحدية الكثرة، فمن كان ميتاً بالجهل أحياه الله بالعلم وجعل له نوراً يمشي به في الناس وهو الهدى، فهذا ليس كمن كان في الظلمات أي الضلال، ليس بخارج منها فلا يهتدي أبداً.. ويعلق الشيخ:" فالهدى هو أن يهتدي الإنسان إلى الحيرة، فيعلم أنّ الأمر حيرة، والحيرة قلق وحركة، والحركة حياة، فلا سكون فلا موت، ووجود، فلا عدم.." ويتصل هذا على سبيل التداعي بقوله تعالى(وترى الأرض هامدة،فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج)(٢٣).

فمن الماء كانت حركة الأرض وولادتها، ولم تلد إلا ما يشبهها وذلك عن طريق الزوجية الشفيعة لها بما تولّد منها وظهر عنها، ويبني الشيخ على هذا أنه " كذلك كان وجود الحق، كانت الكثرة له وتعداد الأسماء أنه كذا وكذا بما ظهر عنه من العالَم الذي يطلب بنشأته حقائق الأسماء الإلهية، فثبت به وبخالقه أحدية الكثرة، وقد كان أحديّ العين من حيث ذاته كالجوهر الهيولاني أحديّ العين من حيث ذاته، كثير بالصور الظاهرة فيه التي هو حامل لها بذاته..

كذلك الحق بما ظهر منه من صور التجلّي، فكان مجلى صور العالم مع الأحدية المعقولة.. فانظر ما أحسنَ هذا التعليم الإلهي الذي خصّ الله بالاطلاع عليه من شاء من عباده(٢٤).

وهذه الفكرة الأخيرة وهي اختصاص الله مَنْ شاء من عباده بهذا التعليم الإلهي أو بالفهم الخاص لآيات التنزيل تجدها مبثوثة في معظم كتب أئمة القوم، فقد بثها الغزالي في مواضع من كتابه" إحياء علوم الدين" كما صدّر بها صراحة كتابه الموسوم بمشكاة الأنوار عندما قال :" سألتني أن أبثّ لك أسرار الأنوار الإلهية مقرونة بتأويل ما يشير إليه ظواهر الآيات المتلوّة والأخبار المروية، وهذا باب مغلق لا يفتح إلا للعلماء الراسخين، ويذكر الحديث " إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله، فإذا نطقوا به لم ينكره إلا أهل الغرّة بالله، ومهما كثر أهل الاغترار وجب حفظ الأسرار على وجه الإسرار.."(٢٥).

ولا نعدم في تأويلات الصوفية سبحات ربانية ونفحات أدبية لا تضيع فيها فكرة الصوفي لكنها تتجلى في نَفَس أدبيّ باستخدام عبارات لطيفة واستجلاب أبيات رقيقة مما ألف الأدباء قوله وإنشاده، ولكنها تنقل من سياقها إلى عُرْف القوم في فهمهم للنص بعد تأويله والارتفاع به من حضيض الفهم الظاهري إلى يفاع الفهم الصوفي اللائق بالخواص الذين يغوصون في النص على مقاصده العليا غير منكرين ولا جاحدين تفسيره الأول اللائق بالعوام، ومن أمثلة هذا الاستطراد الأدبي في تأويل النص ما أدّاه إلينا الإمام القشيري في تأويل قوله تعالى (تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفاً وطمعاً ومما رزقناهم ينفقون)(٢٦).

ففي الظاهر : عن الفراش قياماً بحقّ العبادة والجهد والتهجد.

وفي الباطن: تتباعد قلوبهم عن مضاجعات الأحوال ، ورؤية قدر النفس وتوهّم المقام، فإن ذلك بجملته حجاب عن الحقيقة، وهو للعبد سمّ قاتل، فلا يساكنون أعمالهم ولا يلاحظون أحوالهم ويفارقون مألفهم ويهجرون في الله معارفهم..

ويستطرد القشيري:

والليل زمان الأحباب، قال تعالى (لتسكنوا فيه)(٢٧)، يعني عن كل شغل وحديث سوى حديث محبوبكم، والنهار زمانه أهل الدنيا، قال تعالى:(وجعلنا النهار معاشا)(٢٨)، أولئك قال لهم: (فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض)(٢٩)، : إذا ناجيتمونا في ركعتين في الجمعة، فعودوا إلى متجركم واشتغلوا بحرفتكم..

وأما الأحباب فالليل لهم إما في طرب التلاقي، وإما في حرب الفراق، فإن كانوا في ليل القربة فليلهم أقصر من لحظة كما قالوا: (من الخفيف)

زارني مَنْ هويت بعد بعاد ... بوصال مجدد ووداد
ليلة كاد يلتقي طرفاها ... قِصَراً وهْيَ ليلة الميعاد

وكما قالوا:(من الرجز)

وليلةٍ زينَ ليالي الدهر ... قابلت فيها بدرَها ببدر

لم تستبن عن شفق وفجر   حتى تولت وهي بكر الدهر

وأما إن كان الوقت وقت مقاساة فرقة وانفراد بكربة فليلهم طويل كما قالوا:(من المنسرح)

كم ليلة فيك لاصباح لها   أفنيتُها قابضاً على كبدي

قد غصّتِ العينُ بالدموع وقد   وضعت خدي على بنان يدي

قوله (يدعون ربهم خوفاً وطمعاً): قوم خوفاً من العذاب وطمعاً في الثواب وآخرون خوفاً من الفراق وطمعاً في التلاقي، وآخرون خوفاً من المكر وطمعاً في الوصل..

(ومما رزقناهم ينفقون) " يأتون بالشاهد الذي خصصناهم به، فإن طهرنا أحوالهم عن الكدورات حضروا بأحوال مقدسة، وإن دنسنا أوقاتهم بالآفات شهدوا بحالات مدنسة.. فالعبد إنما يتجر في البضاعة التي يودعها لديه سيده :(من البسيط):

يفديك بالروح صبٌ لو يكونُ له   أعزّ من روحه شيء فداك به(٣٠)

ما مر بنا مما عرضناه يبيّن لنا أن المؤوّل الصوفي يحاول دائماً أن ينفذ من سطح النص إلى عمقه وكأنه يسمو به من عالم الصورة إلى عالم العلم الخالص، ومن صعيد الحسّ الماديّ إلى صعيدٍ من الإدراك المعنويّ مستعيناً بإرث ثقافي بالغ الغنى والتعقيد، وبذهن خِصب الخيال، وغنىً لغوي نادرِ المثال وبيان رفيع ناهض لما انتدب له، ومن هنا كانت المقدرةُ التأويلية بعيدة المدى رائعة التجلّي.. لقد وقفوا أمام قصة يوسف وفيها مافيها، ورأوا أنّ تأويلهم يخرق بها حجب الحسّ ويسمو بها في عالم المعاني.. لقد تناولها الشيخ الأكبر بالتأويل فغدت بين يديه رموزاً لمفاهيم مجردة، استمدها الشيخ من الفلسفات الإشراقية التي تفاعلت لديه مع تعليمات الإسلام وتصوراته لِتُنبتَ تصوّراً جديداً، فتراه يقرر أن قصة يوسف كما نعرفها في عالمنا الإنساني معروفة فلا معنى لذكرها، لكنها تتخذ وضعاً آخر بعد تأويلها فتنقلب من قصة معروفة إلى قصة تصوّر قلق الإنسان وجهاده في سبيل نيل القرب من المقام الأعلى، يقول الشيخ في كتاب الأسفار" سفر المكر والابتلاء":

اعلم أن الله تعالى لما أراد من النفس المؤمنة أن تسافر إليه اشتراها من إخوتها الأمّارة واللوامة بثمن بخس من عرَض العاجلة وحال بينها وبين العقل الذي هو أبوها فبقي العقل حزيناً لا تفتر له دمعة.. فإن الإلهام الإلهي والإمداد الربانيّ إنما كان لهذه النفس وكان العقل يتنزه في الحضرة الإلهية بوجود هذه النفس، فلمّا حيل بينه وبينها لم يزل يبكي حتى كفّ بصره، وذلك أنّ البصر وإن لم يكن مكفوفاً صاحبه فإن الظلمة إذا تكاثفت وحجبت المبصرات صار صاحب البصر أعمى وإن كان البصر موجوداً يبصر به الظلمة، ولما كان الحزن ناراً، والنار تعطي الضوء لذلك قيل(وابيضت عيناه من الحزن)(٣١)، فجاء بالبياض، فإن البياض لون جسماني كما أنّ الضوء نور روحاني(٣٢).

وهكذا تحوّلت قصة يوسف على يد الشيخ الأكبر إلى ما يشبه الترجمة الفلسفية، أو لنقل ترجمةً للروح المعتملة في سيرها نحو الملأ الأعلى وفي صراعها ضد الشهوات، أما امرأة العزيز " زليخا" فقد تحوّلت بالتأويل إلى النفس الكلية التي تهب نفسها ليوسف، وتمكنه من رؤية النفوس الجزئية وهن" نسوة في المدينة" خارجاً عنها..ولما همّ بها- أي بالنفس الكليّة ليأخذ منها ما أودع الله من الحقائق فيها من غير أمر إلهيّ له بذلك غار الحق أن يتصرف عبده في شيء من غير أمره، فأظهر له في سره برهان عبوديته، فتذكر عبوديته فامتنع من التصرف بغير أمر سيده فحبسته النفس في سجن هيكله، فلم يزل يناجي في سره سيده بالعبودية حتى أقرّت النفس أنها الطالبة لاهو، فأثبت له السيد الحفظ والأمانة، ولو همّ بسوء لم يكن أميناً، ولوفعل لم يكن حفيظاً، ولهذا قال: (لنصرف عنه السوء والفحشاء)(٣٣) فولاّه الملك والسيادة بدلاً من العبودية الكونية الظاهرة التي كان فيها قبل ذلك، ثم أجدب محل العقل الذي هو الأب وسمع بالرخاء الذي في مدينة ابنه وهو لا يعلم أنه ابنه لأنه أعمى، فبعث إليه بالرحم لينيله شيئاً مما أمن عليه فبعث إليه بثوبه الذي فيه رائحته وهو على صورته، فلما استنشق الرائحة وألقاه على وجهه أبصر قميصه فأخذ في الرحلة إليه ابتداءً في عزّ يناقض سفر ابنه.. فلما دخل عليه سجد لأنه معلمه الذي يهبه من الله ما تقوم به ذاته ويتنعم به وجوده...(٣٤).

والمُراجع لتأويلات الصوفية يلاحظ اختلافاً في تأويلاتهم ، وهذا يعود إلى التفاوت العلمي والثقافي بين مؤوّل وآخر، وهم يرون أن ذلك يعود إلى الخلاف في الكشف والإلهام الذي هو خصوصية لكل شيخ... لقد كان شيوخهم الكبار كالغزالي وابن عربي وابن سبعين(٦١٣-٦٦٩هـ) والنابلسي من كبار المتمرسين بالثقافات المختلفة والعارفين بالأديان وفلسفات الشرق واليونان.. كل هذا هيأ لهم أن ينفذوا إلى النص الإلهي وغيره بثقافاتهم ويحملوه عليها أو يحملوها عليه دون أن يفقد خصوصيته، وهم كما يرون إنما يتعمقون في فهم النص ويبتعدون به عن ظاهريته، وينفذون إلى المقاصد الحقيقية والمرامي الخفية، غير أن هناك أمراً هاماً يجب أن يلاحظ في تأويلات كل منهم ويتجلى ذلك في خضوع التأويل للشرط الاجتماعي الذي يُنجز التأويل في ظلال هيمنته، وعند أخذنا الشرط الاجتماعي السياسي بعين الاعتبار يمكننا أن نفهم طريقة الغزالي وابن عربي وغيرهم في حل معضلات مجتمعهم ومشكلاته وتناقضاته فـ " حين يجد ابن عربي أن هذه الحلول لا تجد صدى في الواقع يتجاوزه مكوناً بناءً سياسياً باطنياً روحياً راقياً يعتبره هو العالم الحقيقي ودولة الباطن، ويعتبر أن هذه المعرفة معرفة ذوقية حدسية، ينكرها العقل والحس، ولكنّ المنكرين معذورون لأن حقيقة الوجود تتجلّى لهم على قدرهم وينتهي ابن عربي إلى أن الرحمة الإلهية الشاملة ستنتظم الجميع في نهاية الأمر" (٣٥)..

وطرائق الصوفية في تأويل الشعر والعبارات الشطحية هي نفسها طرائقهم في تأويل الكتاب العزيز، ومن هنا برز حسن تأتيهم في تأويل الشطحات، كما برزت قدرتهم الفائقة في تأويل الشعر بنقله من المعاني الحسية المادية إلى المعاني المعنوية مستفيدين من ثقافة المذاهب والفلسفات كافة..

إن جهود الصوفية في التأويل تعدّ من الجهود المهمة الجديرة بالتأمل والدرس، وفيها تتجلّى مشكلة النص، إنها نتيجة تفاعلات حية عميقة بين ثقافتهم وبين مجتمعاتهم تتجلّى بتأويلاتهم لمحكم

التنزيل أولاً ولغيره من النصوص ثانياً، وهي نموذج رائع لتجليات النص الديني من الفهم جديد،

الإحالات

(١) انظر الكليات اللغوية،٦: ١٥ ، ١٦.فصل المقال لابن رشد ٣٦بحوث في اللغة والنحو البلاغة٢٣٩

(٢) لطائف الإشارات ٣:-٢١

(٣) كشف الأسرار للبزدوي١: ٤٥ وفيه رأي الماتريدي "التفسير هو القطع على أن المراد باللفظ هذا، فإن قام دليل مقطوع به على المراد يكون تفسيرا صحيحاً مستحسناً، وإن قطع على المراد لا بدليل مقطوع فهو تفسير بالرأي، وهو حرام لأنه شهادة على الله تعالى، بما لايأمن أن يكون كذباً، فأما التأويل فهو بيان عاقبة الاحتمال بالرأي دون القطع فيقال: يتوجه اللفظ إلى كذا وكذا".

وانظر "بحوث في اللغة والنحو والبلاغة٢٤٨" ومقدمة تفسير الماتريدي: تأويلات أهل السنة ١: ٩ وما بعدها.

(٤) روح المعاني ١: ٥

(٥) آل تيمية: المقصود بهم ثلاثة أئمة تتابعوا على تصنيف المسودة في أول الفقه وهم:"مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن الخضر وشهاب الدين أبو المحاسن عبد الحليم بن عبد السلام وشيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم".

(٦) المسودة في أصول الفقه١٧٥

(٧) الكليات ٢: ١٦

(٨) فصل المقال ٣٤،٣٥

(٩) انظر مذاهب التفسير الإسلامي ٢٦١.

(١٠) سورة النور ٢٤/٣٥

(١١)مشكاة الأنوار ٧٦.

(١٢) مقدمة محقق مشكاة الأنوار.

(١٣) البقرة ٢: ٢٦٠

(١٤) لطائف الإشارات ١: ٢١٤

(١٥) شطحات الصوفية ١٩٥

(١٦) مشكاة الأنوار ٧٠

(١٧) شطحات الصوفية ١٩٤

(١٨) فصوص الحكم ٢١٣" فص حكمة علوية في كلمة موسوية".

(١٩) لطائف الإشارات ٥: ٦٥ والآية من سورة القصص ٢٨/٣٠

(٢٠) لطائف الإشارات ٥: ٥٥

(٢١) فصوص الحكم ١٩٨

(٢٢) المرجع السابق ١٩٩

(٢٣) سورة الحج ٢٢/٥

(٢٤) فصوص الحكم ٢٠٠

(٢٥) مشكاة الأنوار: مقدمة المؤلف.

(٢٦) سورة السجدة ٣٢/ ١١٦

(٢٧) سورة يونس ١٠/٦٧

(٢٨) سورة النبأ ٧٨/١١

(٢٩) سورة الأحزاب ٣٣/٥٣

(٣٠) لطائف الإشارات ٥: ١٤٢/ ١٤٣

(٣١) سورة يوسف ١٢/٨٤

(٣٢) سفر المكر والابتلاء / كتاب الأسفار ٤١ وما بعدها

(٣٣) سورة يوسف ١٢/٢٤

(٣٤) سفر المكر والابتلاء /كتاب الأسفار ٤١ وما بعدها.

(٣٥) فلسفة التأويل ٢٧:

مراجع البحث:

- إحياء علوم الدين أبو حامد الغزالي- المكتبة التجارية- القاهرة ، بلا تاريخ.
- الأسفار : محيي الدين بن عربي ، نشر ضمن رسائل ابن عربي، دار إحياء التراث ..
- الأعلام : خير الدين الزركلي ط٣ - بيروت.
- الإمام القشيري .د. إبراهيم بسيوني ، مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة١٩٧٢.
- بحوث في اللغة والنحو والبلاغة، د. عبد الاله نبهان، اليمامة- حمص ١٩٩٥.
- تأويلات أهل السنة. أبومنصور الماتريدي ، تح: إبراهيم عوضين والسيد عوضين المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية- القاهرة١٩٧١.
- رسائل ابن العربي - للشيخ محيي الدين بن عربي - دار إحياء التراث العربي / عن طبعة الهند .
- رسالة في حكم شطح الولي، عبد الغني النابلسي، مطبوع ضم كتاب شطحات الصوفية..
- روح المعاني ، محمود الألوسي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- شطحات الصوفية ، د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٦
- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ،ابن رشد، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار المعارف بمصر ١٩٧٢
- فصوص الحكم، محيي الدين بن عربي، تحقيق د. أبو العلا عفيفي- البابي الحلبي القاهرة ١٩٤٦
- فلسفة التأويل .د. نصر حامد أبو زيد، دار الوحدة ، بيروت١٩٨٣
- كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري على أصول الإمام البزدوي - استانبول ١٣٠٧هـ
- الكليات، الكفوي، تح:د. عدنان درويش ومحمد المصري وزارة الثقافة- دمشق.
- لطائف الإشارات، الإمام القشيري، تح: د. إبراهيم بسيوني، دار الكاتب العربي- القاهرة ١٩٧٠.
- مذاهب التفسير الإسلامي، اجنتس جولد تسيهر ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار. مكتبة الخانجي بمصر ١٩٥٥
- المسودة في أصول الفقه ، آل تيمية ، تح محمد محيي الدين عبد الحميد.،مطبعة المدني- القاهرة ١٩٦٤
- مشكاة الأنوار - أبو حامد الغزالي ، تحقيق د. ابو العلا عفيفي. الدار القومية - القاهرة -١٩٦٤
- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم - محمد فؤاد عبد الباقي . ط. كتاب الشعب القاهرة ١٣٧٨هـ

رمـــوز وأســـاطير في الموروثـــات الشـــعبية

عبد الفتاح رواس قلعه جي

خطة البحث

- رواسب قديمة وصياغات جديدة.
- رموز قومية وتاريخية .
- المزج بين عالمين وتداخل الحدود
- بقايا رموز وأساطير في الأغاني الشعبية
- الإبداع والرمز
- رموز سحيقة في الطقوس الاحتفالية والألعاب.
- قوى أسطورية في الأعداد
- العقوبة والتطهير.

سيجد الباحث صعوبة في الفصل بين الواقع والأسطورة والرمز، باختلاف الموقع الذي يتخذه للنظر في تلك البنية الفكرية والحَدثيّة الكونية للأسطورة . إن ما دأبنا على تصنيفِهِ اليوم في باب الأسطورة ، والفكر الأسطوري، كان بالنسبة للذين عاشوه من قبل ، واعتقدوه ، واقعاً فكرياً وحملته إلينا، على بُعْدِ العهد ، الكتاباتُ الأدبيةُ والدينية ، المدونة على الرُّقم ، والتي يجتهد الدارسون في أستكناه رموزها ، واستنطاق أحداثها ، ليصلوا إلى مقاربة موضوعية لواقع وفكر ، يفصلنا عنهما زمن متراكم . لهذا كان من العسير رسم حدود واضحة ، ونهائية لعديد من الأساطير .

إن بعض القصص التي يعتبرها بعضهم مجرد حكايات أسطورية قديمة ، يعتبرها آخرون من موقع فكرهم الديني حقيقة تاريخية ، وبخاصة فيما يتصل بتاريخ وقصص الأنبياء.

* رواسب قديمة وصياغات جديدة

إن الأسطورة ، التي تفترق عن الخرافة وعن الحكاية الشعبية ، لها دائماً حقيقتها البدئية الخاصة بها.

كما أن لها حركيتها ضمن جغرافية مبهمة أو متبدلة ، وزمن دائري غامض يكفي مرتبط بحركة الفكر والطبيعة . وداخل هذه الدائرة الزمانية – المكانية يقوم عالم تام مدهش قائم بذاته ، له شروطه ورموزه اللغوية والتصويرية والتاريخية ، تقاربه من واقع معين في زمن معين غابت عنا ملامحهما . وهذه حقيقة يصل إليها الباحث حين يعمد إلى تفكيك بنية الأسطورة ، لاكتشاف المنابت الواقعية الأولى لها، ومتابعة خط تطورها الدلالي عبر الطقس والخطاب اللغوي ، حتى أوج سيرورتها ، حين تصبح الأسطورة هي العالم بذاته ، في صياغة جديدة رائعة وممتعة ، حيث يسود النشاط المستمر والفاعلية الخارقة ، ويتبدى ذلك العالم الخيالي، الذي تتوحد فيه الأشياء ، والمركب من جملةٍ من الإشارات والصور الشاملة ، إلى أن تنتهي الأسطورة عبر ظروف جديدة إلى التفكك الطبيعي. ويحمل حطامُها وجزئياتها المبعثرة في الحكايات والمأثورات والأقوال والعادات والأشعار الشعبية روحَ الأسطورة الأم ، مع غموض الدلالة أو انغلاقها ، والتي لا تنكشف إلا للباحث المتفكر، فتبدو مثل مونادات تختصر العالم .

وسيجد الباحث أن بعض الرموز قد غاضت دلالتها ، ولم تبق إلا صورتها ، وأن أيّة محاولة لفهمها وتفسيرها تتطلب دراسة وتحليل ظروف وعناصر المجتمع والثقافة التي نشأت فيها ، وعلاقاتها مع نسق الرموز السائدة في تلك الفترة . كما يواجهه أن بعضها قد تحول إلى مُجرد علامات ، وخرج عن نسق الدلالة الأولى .

الأسطورة هي نسيج تجاربي ، وواقعي أصلاً ، واقعية فكرية في زمن ما، وربما أيضاً وقائعي.

إن الوعي الإنساني قديم جداً ، ووجودنا ليس منقطعاً عن وجود من سبقنا على محور التطور البشري ، ولكي تتحقق هذه الرؤية التاريخية للوعي ، ونتعمق فهم أنفسنا وواقعنا وتاريخ تجربتنا لابد أن تكون لدينا القدرة على الإحساس بكلية التجربة الإنسانية . إن التلميذ وهو في الثانوية العامة لابد له أن يتذكر أنه قد بدأ تجربته اللغوية منذ امتلاك الأحرف الهجائية تصويتاً ورسماً، وأن هذه الأحرف ستبقى الركيزة ، والإناء لكل معارفه اللاحقة .

إن الأساطير ، وبقايا رموزها ، ليست كالأحرف تماماً ، ولكنها، في حالتها المعرفية الأولى ، هي الركيزة البدئية في تاريخ الوعي الإنساني لكل المعارف التي تلت،وهذه الركائز هي جزء من اللغة والسلوك الرمزي العام، الذي يتميز به الإنسان عن الحيوان ، وبه تتجدد إنسانيته . لكن العهد اليوم قد أوغل في البعد عن هذه الركائز البدئية ، ولهذا يحق لنا أن نتساءل : ما الذي بقي من الأساطير ورموزها في عصر يغزو فيه الإنسان الفضاء؟

إن العقل العلمي الحديث قد اتخذ نهجاً معرفياً بعيداً عن الفكر الأسطوري ، ولكن إذا توجهنا إلى حدود التقاليد والأعراف والمأثورات والطقوس فإننا سنجد فيها بقايا رموز وممارسات لايمكن إلا أن نردّها إلى منابعها الأولى الأسطورية.

لاشك أن القرآن الكريم بخطابهِ المباشر للعقل ، بما جاء فيه من آيات عديدة (لقوم يعقلون، أفلا تعقلون ، لقوم يتفكرون ، لقوم يعلمون،....) وضع الأسس المعرفية الضرورية للانصراف عن التفكير الأسطوري إلى اعتماد العقل في النظر والتبصر: (أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى

السماء كيف رفعت ، وإلى الجبال كيف نصبت ، وإلى الأرض كيف سطحت) ، وأشار في أكثر من موضع إلى الفرق بين ماجاء به من فكر عقلاني قائم على البيّنات ، وبين ما كان سائداً من قبل من فكر أسطوري مستعملاً كلمة "أساطير" بمعناها العلمي الذي نستعمله اليوم " إن هذا إلا أساطير الأولين".

كما أن الفكر العلمي الجديد أزاح الفكر الأسطوري من المواقع الأمامية إلى المواقع الخلفية الشعبية . وإذا كان لاستمرار الفكر الأسطوري في التقاليد والمأثورات والمعتقدات الشعبية جوانب سلبية فإن له جوانب أخرى ذات قيمة . فالأساطير والمأثورات تعطي الواقع بعداً ثالثاً ، إنها تعمق الإحساس بالواقع ، كما أنها تشكل جزءاً من التراث الجمالي والمعرفي لشعب من الشعوب كالأدب والفن والفلسفة .

وإذا كان الظهور الاعتقادي للأساطير أو لرواسبها المعرفية في الإنسان يؤدي إلى تراكم التخلف ، فإن الظهور الواعي لها في الإبداع الأدبي والفني ، وحتى الفلسفي ، يمكن أن يحقق له عمقاً تاريخياً ومعرفياً أكبر، ويقدم له صفات جمالية آسرة وغير محدودة . ويدعم جوانبه الوظيفية والتربوية والأخلاقية والاجتماعية والقومية والإنسانية ، فيبعده عن الخطاب المباشر ، ويضعه على مسار حركي ما بين الواقع الصلب ، والمتخيل الثر.

إن انبعاث أسطورة ما ، ووضعها أساساً لمسار فكري أو سياسي يمكن أن يؤدي ذلك إلى تغيير مجرى التاريخ في منطقة ما ، كانبعاث أسطورة الميعاد في فلسطين ، ويمكن لمجموعة من الأساطير أن تستغل لتكون الأساس لمنظومة فكرية عنصرية توسعية ، متخذة القوة والمنطق السياسي سبيلاً لتحقيق غايات معينه.

من جهة أخرى فإنه مع ازدياد الصراعات السياسية والدولية ، في مناطق مقهورة من العالم ، يتم استغلال خفي لرواسب الفكر الأسطوري لدى الشعوب لتكريس فكرة الحاكم الكاهن، والحاكم نصف الإله، الذي لا يُخطئ ، ولايجوز لأحد محاسبته ، وتوظفُ لهذه الفكرة أحدث وسائل الاتصال. وهكذا يعود الفكر الأسطوري في لباس حديث ، وتعود عبادة الفرد المقدس بأشكال معاصرة جداً. والعصر يشهد ظهور أساطير من نوع جديد، حيث تساهم وسائل الاتصال والإعلام والفن ، من تلفزيون وسينما وصحافة ومنشورات ، في تكريس الاعتقاد بوجود الكائن السوبرمان، سواء كان هذا الكائن شعباً أو دولة أو تكنولوجيا أو غيرها، مثال ذلك : ألمانيا التي لا تقهر في الحرب الكونية الثانية ، وأمريكا التي لاتقهر اليوم ، ولا تخفى على مؤسساتها الأمنية خافية ، كأنها تملك كأس جمشيد أو مرآة الإسكندر ، والجيش الإسرائيلي الذي لا يقهر ، والشعوب الغربية التي هي الأنموذج " المقدس" ، في العدالة والديموقراطية والحرية والحياة السعيدة ، وتكريس الاعتقاد بأن الماسونية هي التي تحكم العالم وتحركه كما تريد ... والأمثلة عديدة .

إن مراجعة أغلب الأفلام الأمريكية الموضوعة عن الحرب الفيتنامية تؤكد هذا القصد في رسم صورة الأمريكي السوبرمان ، وإن أمريكا بعد اهتزاز صورتها الأسطورية في فيتنام ظلت تبحث عن حرب أخرى ، تعيد فيها سيطرتها الأسطورية حتى كانت حرب الخليج .

وإن مراجعة ما استقر في وعينا يؤكد هذا الإيمان بوجود " سوبرمان" يحرك التاريخ ، ويجعل

العالم لعبة في يديه ، ونحن بذلك نبدع أساطير جديدة ، تشبه أساطير الأولين ، التي تتحدث عن الآلهة وتحكمها بأقدار البشر.

إلا أن هذه الأساطير المعاصرة تختلف عن الأساطير القديمة ذات المسار الديني والأخلاقي والتربوي إلى مسار آخر هو إحداث الرعب من هذا الكائن المتفوق شخصاً كان أم شعبا، والتسليم بالضعف الأبدي تجاهه. ولهذا جاء النظام الإسلامي هادماً للفكر الأسطوري بصيغتيه القديمة والمعاصرة " إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم"، " قل أعوذ برب الفلق من شر ما خلق" فالنصر ليس للكائن الأسطوري ، وإنما لمن ينتصر للحق والخير والعدل ، وإن النص القرآني بمجمل آياته هو خطاب مباشر في التبيان والوعد والوعيد ، موجه للإنسان الذي يُعِدُّه الخطاب ليكون المؤهل لمواجهة الأسطورة قديمها وحديثها.

رموز قومية وتاريخيه

غير أننا في تلمسنا للإيجابيات في هذا الموضوع يمكن أن نجد أنّ وَحْدَةَ الأسطورة يمكن أن تكون إحدى مقومات الوحدة ، المؤدية للتقارب بين الأمم والشعوب ، مثال ذلك أنهم اعتبروا اوزيريس أخاً لكنعان ، وكان كنعان أول من سُمّي بفينيقس. وكانت أعياد قيامة أوزيريس تقام في مدينة جبيل الشامية ، كما كانت تقام في فاروس " الاسكنديه القديمة" أعياد وشعائر أدونيس الفينيقي ، ومثل هذه الأسطورة يمكن أن تكون العمق التاريخي الأبعد للوحدة بين مصر والشام . بالإضافة إلى الروابط التاريخية العربية وتعد الشعارات والرموز جزءاً من أساطير الشعوب ، من ذلك الهلال والنسر، وهما الرمز القومي لعدد من الشعوب العربية والسامية ، وتقابله نجمة داود ، وهي رمز القبائل العبرية، ونسر هو المعبود القمري السبئي ، ويشير إلى القدرية والدهرية ، وهو رمز لخلود الأمة وقوتها ، وقد ورد في نصوص المسند اسم بيت نسور . ويورد عبيد بن شربة الجرهمي أسطورة الحكيم لقمان بن عاد ذي نسور ، الذي ارتبط موته بفناء نسوره السبعة ، وقد أطلق اسم المعبود سين "القمر" على يوم الاثنين من الاسبوع ومن أسمائه أيضاً " شَهْر " ، ومن الغريب أن بقايا رموز المعبود سين (أو شين في الملحمات الأوغاريتية) نجدها في كتاب اللباد النسوي ، وهو ليس بكتاب وإنما هو جملة معتقدات شفوية تتناقلها عامة النساء، حيث المأثورات فيه تدعو إلى أن يكون الاثنين يوم عطلة لسيدة البيت والرجل . ولهذا تقول الحكم الشعبية :

" غسيل يوم التنين شِدَّةْ ودين ووجع إيدين "

" الجازه (أي الزواج) يوم التنين بتموت الأولاد"

" كول بالدين ولا تشتغل يوم التنين"

وقد اتخذ العرب في الجاهلية للقمر صنماً على شكل عجل بيده جوهرة ، يسجدون له ويصومون أياماً معلومات من كل شهر، ثم يأتون له بالطعام والشراب ، ويرقصُون ويغنون حوله معيّدين ويبدو أن بني كنانة والحميريين والصابئة عبدوا القمر مع الشمس والسيارات السبع .

وسعى لقمان إلى الخلود عن طريق نسوره ، كما سعى إليه الخضر، وفاز به في الموروث الشعبي ، حتى أصبح رمزاً لاستمرار الحياة. ونجد بقايا ذلك في عادة جرت عليها بعض الأمهات ،

عند ما يشرق الطفل وتخاف على حياته ، تقول له " خضر" كأنها تطلب له حياة الخضر، والخضر في الموروثات الشعبية الاعتقاديّة هو الذي قام بدفن آدم ، وهو صاحب موسى ووزير ذي القرنين اليمني، وصاحب الظهورات التي تدل عليها المقامات.

وبعد الإسلام بقيت أنماط سلوكية جديدة كانت في الأصل تحمل مضمونات رمزية ، مثال ذلك: تقبيل الحجر الأسود ، اللبنة الأساس في بناء البيت " الكعبة" الذي حقق الوحدة الفكرية منذ قيام إبراهيم وإسماعيل ببنائه وهو الرمز للوحدة القومية القبلية بعد عام الفيل، حين اختلفت القبائل على من يضع الحجر المقدس من البناء في مكانه ، ولعل عمر بن الخطاب لم يدرك هذا الرمز حين قال: " والله لولا أني رأيت رسول الله (ص) يقبلك ما قبّلتك" وإن استمرار هذه الشعيرة ضمن شعائر الحج هو نَقلة لزمن دنيوياً تاريخياً فصار رمزاً مقدساً دورياً يتكرر كل عام.

ومن ذلك أيضاً السعي بين الصفا والمروة ، وهو الرمز التاريخي لقيام هاجر بالبحث عن أسباب الحياة - الماء- ، والإشارة إلى هذه النعمة الأساسية التي كانت منها الحياة واختصت بها الأرض دون الكواكب "وجعلنا من الماء كل شيء حي" وإذا أوغلنا في تتبع المعتقد الشعبي بقدسية مياه زَمْزم التي انبجست في هذه الحادثة التاريخية ، بالرغم من أنها مجرد نبع ماء، نستطيع أن نجد الخيط الذي يربط هذا الاعتقاد الشعبي بالفكر الإسلامي نفسه. إننا لا يمكن أن نتجاهل اتجاه هاجر الخارجي في سعيها بين الصفا والمروة مستشرفة قافلة تحمل ماء لتسقي ولدها إسماعيل ، واتجاهها الداخلي النفسي بكليتها إلى الله في طلب هذه الحاجة . ومجيء النجاة إلهياً متمثلاً بانبجاس الماء، وهذا يتسق تماماً مع دعوة الإسلام إلى طلب الحاجة ممن وحده يقصد في الطلب وهو الإله عز وجل.

ومع مجيء الإسلام وسيادة التوحيد كان من الطبيعي أن يتم إبعاد المضمون الوثني ، مع الإبقاء على سلوك بعض الطقوس القديمة ضمن صياغات جديدة مثال ذلك طقوس الاستسقاء القديمة للمعبود حَدَدْ ، ثم صياغتها بشكل عقلاني ومنظم في الإسلام ، وهو الصلاة والتضرع لله ، مع بقاء رموز قديمة في المعتقد الشعبي ، كأن يلبس المصلي جبة أو يحمل مظلة إلى أن انتهى ذلك بصياغة الفاصل الغنائي الفني الرائع وهو موشح (إسق العطاش) ونجد استسقاء مغايرا ، هو استعطاف الشمس لإرسال نورها ودفئها ، والشمس من المعبودات القديمة ، وقد أقام عرب الجاهلية لها صنماً بيده جوهرة على لون النار، وله بيت وسدنة وحُجّاب ، وكانوا يأتون البيت ويصلون فيه ثلاث مرات في اليوم ، يسجدون للشمس إذا طلعت وإذا توسطت السماء وإذا غربت ، ولهذا نهى الرسول (ص) عن الصلاة في هذه الأوقات.

لقد اطلق العرب اسم عبد شمس على بطن من قريش ، وقيل إن أول من تسمى به سبأ بن يشجب، وممن عبدوا الشمس حِمْير قبل أن يتهودوا ، ويقول هيرودتس بأن العرب كانوا يعبدون أوروتال، وهي كلمة مركبة من الآرامية بمعنى النور المتعالي أي الشمس ، واستسقاء الشمس يأتي على ألسنة الأطفال في شدوهم:

يا شميسه اطلعي لي   لأنشر غسيلي

ومن أغانينا الشعبية :

" طلعت يا محلى نورها   شمس الشموسة"

إن الحاجة إلى النور ضرورة لاستمرار الحياة ، واتخاذ ما يرمز إليه وسيلة لبلوغ الأرب ، دعت الإنسان إلى إشعال الشموع في مزارات القديسين والأولياء وفي أعياد الميلاد ، وإلى وضع قناني الزيت في الأضرحة . والزيت هو مادة النور ، وذكر في القرآن لمقاربة التشبيه بالنور الألهي" يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار"

لابد أن نفرق بين الصياغة الإسلامية التي لا تنفصل عن الفكر الإسلامي ، وبين الصياغات الأخرى التي جاءت قبل و بعد الإسلام ، والتي قد تتفق أو لا تتفق مع جوهر الفكر الإسلامي. من ذلك عادة ضرب القداح في الجاهلية، وزجر الطير (التي تشير) إلى استكناه القَدَر ، ومحاولة تجنب أخطار ممكنةٍ . لقد ظهرت بأشكال جديدة بعد الإسلام ، كفتح المصحف اعتباطاً ، وقراءة أول ما يقع عليه النظر من الآيات ، ليعرف ، على سبيل المثال ، المزمعُ على السفر هل يسافر أم لا .

أما في الحب فقد أخذت شكلاً متناغماً مع هذه العاطفة ، وذلك بتقطيف أوراق الوردة ، كما ظهرت في حسابات رياضية هي حسابات النيم ،

أما الصياغة الإسلامية فهي عقلية نفسية إيحائية ، تتجلى في الاستخارة وهي صلاة ركعتين ودعاء ' ثم محاولة الوصول إلى نوع من الصفاء النفسي والقرب الإلهي ، ليسكن العقل والقلب على تصرف معين ، والخير فيما اختاره الله ، هكذا يقول المستخير .

ومن الغريب أن نجد بعض الناس، يحيدون عن هذه الطريقة العقلية النفسية إلى حسابات جُمَّلية في معرفة التوافق بين الخاطبين ، وهل يكون الزواج سعيداً أم لا، بدلاً من دراسة طباع كل منهما.

على أن هذه الاستشارات لم تكن لها صفة القدرية أحياناً ، وكان المرء يلغيها حين تقف دون تحقيق حاجته ورغباته ، كما فعل امرؤ القيس حين خرج القدح الذي يقول : لا تحارب ، فشتم المعبود ذا الخلصة ، وأنفذ ما عزم عليه.

لو كنت ياذا الخلصة الموتورا ... مثلي وكان شيخك المقبورا

لم تنه عن قتل العداة زورا

ومثلما التهم عمر بن الخطاب معبودة التمْري ، حين دعته الحاجة إلى الطعام ، وكما رفض التصمم استطلاعات المنجمين وتنبؤاتهم في غزو عمورية .

* المزج بين عالمين وتداخل الحدود

رغم تطور الحياة، وسيادة العقل العلمي، لم يتخلص الناس تماماً من المزج بين الدين والأسطورة ، بل وحتى السحر، في حياتهم الاجتماعية والسياسية .

مثال ذلك أن يؤمن الإنسان بوجود عالمي الجن والإنس كأن يقول المرء في مجال الممارسة : "دستور يا حاضرين" لأخذ الإذن من الجن قبل صب الماء الساخن ، لئلا يقع ذلك الماء فوق رأس جني فيؤذيه والتي تفعل ذلك من النساء فقد " يلطشها الجان" ، وهنالك حكايات كثيرة كنت أسمعها عن

نساء " ملطوشات"، أي مسكونات بالجن ، يتعرضن لعذاب جسدي غير مرئي . ومثله أيضاً في مجال التخريف ،ما رواه لي طبيب (شعبي)، أن الجن يُجْرون عمليات دقيقة للإنس في الأعضاء الدقيقة كالأذن والعين يضاف إلى ذلك ما تزخر به حكاياتنا الشعبية من قصص الزواج بين الجن الإنس، وقد أصبحت بدائل للزواج بين الآلهة والإنس في الميتولوجيات القديمة . ونذكر في هذا المجال الحروب التي قامت بين بني سهم وبين الجن حتى صعد بنو سهم الجبال، فلم يتركوا حية ولا عقرباً ولا خنفساء إلا قتلوها ، والجن يتجسدون بأشكالها ، حتى استغاث ملك الجن بقريش للصلح. والعرب نسبوا للقبائل البائدة : جديس ، ثمود ، عاد ، العمالقة ، جرهم ، انحدارهم من زواج بين الجن والإنس أو الملائكة والإنس ، ومن هنا جاء اعتبار القبور ، والأماكن الخربة ، والرطبة والوسخة والمهجورة في البيوت ، مواطن للجن والعفاريت ، وبعض الحمامات العامة أيضاً ، وكانت تحية العربي للجن : عموا ظلاماً ، إتقاء لشرهم ، وأصابها التعديل اليوم فصارت " مساء الخير".

وهناك التصوّر الشعبي للبراق، في حادثة الإسراء، فقد صاغ العامة له في أذهانهم ورسومهم الشعبية شكلاً مشابها للصنتوُرات في الميتولوجيا القديمة ، تلك الكائنات الخيالية التي نصفها العلوي بشر والسفلي حيوان ، وهو حصان على الأغلب.

وبعض أسوارنا وأبوابنا التاريخية ، حتى في العهد الإسلامي ، نجد منقوشاً عليها ذلك الرصد السحري ،لإرهاب العدو ومنع دخوله : باب الحيات ، باب الأسود ، وهكذا. وما نزال إلى اليوم نجد بعض الناس يتحصنون ضد قوى الشر أو المرض بالحجابات والشبة والخرزة الزرقاء، ويرى الأسدي في موسوعته أن الحلبيين إذ يضعون على صدر الطفل قطعة من الشَّبة والخرزة الزرقاء المثقوبة فهم يرمزون بها لشعوب الشمال والبحر الغزاة، الذين عانت حلب من ويلاتهم الكثير ، والشبة رمز لبياض بشرتهم ، أما الخرزة الزرقاء فرمز لزرقة عيونهم.

ويعتبر بعضهم أن الجامع أو الكنيسة هما المكان المبارك، الذي تنحل فيه العقد إذا أتى المرء ببعض الأعمال فيه، كوضع الأقفال على باب ضريح النبي زكريا في الجامع الكبير بحلب، أو تحنية كفي الطفل فيه ليلة العيد ليكون كثير الرزق ، أو تبييت الأرملة أو العانس ، في جامع البختي ليلاً ، كي تخطب قبل ظهور نجمة الصبح (الزهرة) وهذه العادة ، التي قد نظنها في شئ من الإسلام ، تعود إلى عهود " أساطير الأولين " ، والعزى نجمة الصبح هي إحدى بنات هُبل الثلاث، وكانت المرأة في الجاهلية إذا عسر عليها خاطب النكاح نثرت جانبا من شعرها ، وكحلت إحدى عينيها ، وحجلت على إحدى رجليها ليلاً وهي تقول : يا نكاح ابغ النكاح قبل الصباح ، أي قبل ظهور نجمة الصبح. ومواويلنا الشعبية تحفل بالتغني بنجمة الصبح ، وكانت عبادة نجمة الصبح منتشرة في اليمن وخلال أعيادها يقام العرس المختلط، ومن طيور وحيوانات نجمة الصبح المقدسة الحمام والغزال، والعرب يشبهون المرأة الجميلة بالغزال . وتربط الحلبيات في هنهوناتهن بين نجمة الصبح والحب وأفراح العرس: يا نجمة الصبح فوق الدار عَليتي شميتي ريحة الحبايب وجيتي ضوّيتي

ومنها ربط إبهامي قدمي الطفل الذي تأخر في المشي بخيط ليقطع الخيط أول خارج من صلاة الجمعة، ويقول له حامله: فك اشكالو وكول اللي في ديالو . أما الضرب بالمندل فيذكرنا بكأس جمشيد أو مرآة الإسكندر ، ويرى فيه الرائي ما يحدث في مناطق بعيدة .

والشرب من طاسة الرعبة المكتوب فيها آية الكرسي يذكرنا بتقديس موارد المياه في العهود

الوثنية ، وكانت مياه نهر حلب، المسمى قويق الآن ، وخاليس قديماً ، وأسماكه مقدسة..

ومن عجائب الدنيا عند أهل حلب ثلاثة ، منها اثنان مائيان ، وهي : جب الكلب وقلعة حلب ونهر الذهب ، ويزعمون أن المصاب بداء الكلب ينظر في مياه الجب فإذا رأى صورة كلاب فيه وسمع عواءها فهو ميت. ولحفظ موارد المياه من العبث والسرقة نسجوا حولها الخرافات فزعموا ظهور جدي أمام قسطل الحارة يمنع الاستقاء منه ليلاً ، فإذا جذبته تطاول جسده ، وتقديس مصادر المياه مازال معتقداً لدى بعض الطوائف إلى اليوم. والماء هو مصدر الخصب والحياة، وهناك كثير من العادات والتقاليد تحمل هذه الرموز ، كأن تلصق العروس قطعة من العجين ، أي دقيق الحنطة الممزوج بالماء، على باب زوجها ، ومنها التعميد بالماء وقطرات الزيت كمصدرين للخصب والنور، ومنها رش ماء الزهر على أكف ورؤوس المحتفلين . ولا يمكن أن نخطئ الروابط بين هذا الحطام الرمزي في المعتقدات الشعبية وبين تمثال ربة الينبوع ، وهو موجود في متحف حلب ، وهي تحمل بين يديها إناء فخارياً للماء يتوضع أسفل السرة ليمتزج رمز الحياة برمز الخصب.

إن موارد المياه عند الإنسان الديني مكان مقدس ، فالمكان في مفهومه غير متجانس دنيوي وديني. وإن شعائر دينية معينة تستمر في الحياة ، وتقع موارد المياه من ضمنها ، تحافظ على قدسية هذه الموارد ، كنبع زمزم ، وأفضل هدية مباركة يحملها الحاج شيء من ماء هذا النبع ، والسبلان في المساجد ، وحتى القساطل تنسج حولها الخرافات ، وقد رأيت صورة أحد القديسين في مدخل مغارة في جبال اللاذقية ، يفور منها الماء ويغور ، وإليه يعزى فضل الحفاظ على هذا المورد الحيوي.

لكن خروج هذه الموارد المائية من دوائر هذه الشعائر ، وارتباطها مباشرة بخطة تنظيمية عقلية تقوم عليها الدولة ، كشبكات المياه الحديثة ، وتخفف الإنسان من القلق في تأمينها أو انقطاعها ، ابعد عنها صفة القداسة. ، إننا نقف اليوم أمام خزانات المياه الرئيسية في المدينة فلا يثير فينا هذا الوقوف أية مشاعر قدسية .

* بقايا رموز وأساطير في الأغاني الشعبية ..

في أغانينا الفولكلورية وفي الشعر الشعبي الغنائي نجد بقايا رموز أسطورية ، إلى جانب مؤثرات إسلامية . إن كثيراً من المواويل والمطاولات والأزجال تبتدئ أو تنتهي بالصلاة على النبي، وفي هتاف العرس الحلبي يتجلى المزج الرائع بين العبارة السريانية والعبارة العربية الإسلامية : الله يساوي دوز دوز جي ، صلوا على محمد الزين زين مكحول العين، واللي يعادينا الله عليه. وأصلها بالسريانية: الله يساوى دوص دوص، جمعي بعشونا وبورخ فيح دوص دوص حابينا هل . ومعناها : ليوفقك الله ، افرح وابتهج ، اصرخوا بقوة ، ليكن زواجك مباركاً ، هيّا افرح وابتهج .

وعندما نعود إلى أكثر الألفاظ شيوعاً في الغناء وهو نداء " ياليل" فثمة آراء في تفسيرها ، ومن هذه الآراء أنها نداء : ليليث الشيطانة ، حوّاء الأولى ، التي توحّدت بالحيّة ، والموكلة بخنق الأولاد ، ويعتقدون أن الأرض كانت مسكونة بالجن قبل الإنس . والجنية "ليل" تظهر ليلاً وتسكن الأماكن الخربة وموارد المياه، كما تظهر ليليث في الزغاريد عقب ولادة المرأة أو في الأعراس

هكذا: لي لي ليش

كان هذا الهتاف خاص بأيام الأفراح والأعراس والولادة لإبعاد شر ليليث . وخلود هذه الجنية (حواء الأولى) المتوحدة مع الحية يظهر في خرافات حلبية ، فالحية لا تموت وإنما تأتي الملائكة وتحملها بعد أن تعمر طويلا وترميها وراء جبل قاف والثعبان رمز قمري، واستعمل نقشه كرصد حماية وحراسة للمباني والتحصينات ، وفي النقوش القديمة نجده يحرس نبع الحياة أو شجرة الحياة ، وعلى الإنسان أن يقهر الثعبان ليحصل على الخلود ، وخلود الحية التي توحدت فيها ليليث نجدها في ملحمة جلجامش ، فبعد موت انكيدو يبحث جلجاميش عن سر الخلود ، ويدله الشيخ الحكيم على نبتة في عمق البحر ، فيحصل عليها ، ولكن الحية تسرقها منه فتفوز بالخلود.

لكن ليليث خاطفة الأولاد تتمثل في اللعبة الطفولية التالية بدجاجة خطافة حيث يصطف الأولاد وتنفرد إحداهن بالدفاع عنهم ممثلة نفسها بأمهم ، وتنفرد أخرى باختطافهم ممثلة دور الدجاجة الخطافة.

الخطافه: أنا جيجة خطافة

الأم : أنا أموّ بلمو

الخطافة : باكلو وبشرب دموّ

الأم : خلّي الولد لأمو

الخطافة : ضايع لي خرزة زرقا

الأم : إن شاء الله ماتلاقيها

وفي أغاني الدلعونا تستوقفنا هذه الكلمة " دلعونا" ولعلها في الأصل أغان دينية موجهة إلى ايل عناة ، ابنة المعبود ايل الخاصة بالخصب والحب والحرب، والتي تعقد الخطوبة بين الجنسين ، وفي أغانينا الشعبية الكثير من هذه البقايا اللفظية .

الأغاني والقصص والأشعار المنظومة عن طير الحمام هي في أغلبها إعادة انتاج لفكرة انبعاث المعبود الميت والمرتبطة في رمزيتها بالأرض ودورة الخصب، إنها إعادة ثانية لأساطير : دوموزي، بعل ، ايزيس واوزوريس، ادونيس ، أنهات وأخته بوغات . الأخت تجمع رفات أخيها وتحاول إعادته إلى الحياة ، وحكاية المرج الأخضر الشعبية تتحدث عن زوجة أب ساحرة تقتل ابن زوجها وتدفنه أخته في المرج الأخضر ، ثم تسحر أخته حمامة ، وبعد أن يعرف الأب القصة من الحمامة بعد أن يحررها من السحر ينبعث الميت ، وكانت أمي ونحن صغار تحكي لنا هذه الحكاية فننصت إليها خاشعين والدموع تترقرق في أعيننا وهي تغني:

كو كو كو كو　　　أنا الحمامة
كو كو　　　أكلي فضامة
كوكو　　　دبحتني خالتي
كوكو　　　أختي الحنونة.
لمّت عضامي وزرعتها في المرج الأخضر...

والحمام في الحكايات والأساطير طائر مقدس وهذا يفسر احتفاء الأدب الشعبي به والغناء له، والمعبودة سميرنا معناها أم الحمام، ومنه استمدت اسمها الملكة الشرقية سمير أميس، ويبرز الحمام استكمالاً لتعويذات التحصين في هناهين حلب:

ها ها حندق بندق   هاها وجوز حمام

هاها وإلك الحمد ياربي   جبرت بخاطر الأيتام

ومنها الأغنية الفو لكورية :

عالميم عالصام   رفرف ياطير الحمام

وتأخذ الحمامة دور الهاتف أو الكاهنة ، ويذكر هيرودوت أنه طارت حمامتان سوداوان من طيبة مصر فحطت الأولى في اليونان وأمرت ببناء هاتف لزيوس وحطت الأخرى في ليبيا وأمرت ببناء هاتف لأمون . وفي " فون الإله المرمري" لهوثورن نجد هيلدا الفتاة اللطيفة تعيش في برج والحمام يحيط بها ويحبها إلى درجة أنها تتوحد مع الحمام ، وإنها مثل فينوس تتماهى في حمامها، وقد اتخذت الحمامة رمزاً لفينوس ولروح تمثل الحب الكوني، وفي باحات الجوامع الكبرى وفي الحرم يحط الحمام مطمئناً ، ومن ذلك اللعبة الطفولية : طار الحمام ، حط الحمام ، ضمّنَ هذا الرمز محمود درويش في قصيدته ، وقد أصبحت الحمامة رمزاً للوداعة ، والسلام .

ويستمر المزج التاريخي المشوق ، والتداخل ، بين التصور الديني والتصور الأسطوري في النخلة ، وهي شجرة مقدسة ، إنها شجرة عشتروت المسؤولة عن الإخصاب ، ومنه جاء التعشير ، واعتبرها الساميون شجرة الحياة ، وفي الميتولوجيا الإغريقية أبولو ونبتون وُلدا تحت نخلة ، ويأتي المسيح فيولد تحت نخلة :" وهزي إليك بجذع النخلة تساقط عليك رطباً جنياً" ، وطائر الفينيق في الأساطير البعلبكية هو طائر النخيل ، لايموت ويبعث من رماده من جديد ، ونخلة نجران كانت معبودة يزينونها بأزياء نسائية طويلة ، وظل هذا التقليد جارياً حتى العصر الفاطمي والمملوكي ، واليوم يعود الحجاج إلى بلادهم حاملين أثمن هديتين ماء زمزم وتمر النخيل ويقولون : تمر النبي ﷺ ، وقد نقش المصريون القدماء التمر على جدران معابدهم .

أخذ رمز الخلود والانبعاث يظهر من جديد بعد الإسلام من ذلك نقش السبلة (السنبلة) على شواهد القبور، أو نقوش البراعم والأغصان ، بمعنى أن الحياة تنبعث من الموت ، وأنها بشكل ما إنتاج جديد لشجرة الحياة التي نجدها في الجداريات الرافدية ، وظهرت بشكل طريف في أغاني الأطفال وألعابهم،

سبلة يا سبلة   طالعة عالجبلة

سبلة بتجحجنا   تجحجنا قبر النبي

والنبي شايل كتاب   من حلب لعنتاب

الحياة والموت ، البحث عن الخلود قلق الإنسان ، كان وما يزال . وطعام فتح التم بعد الدفن مباشرة ، وطعام التيلت (اليوم الثالث) عقب آخر ليالي المقربة رمز ودلالة وتأكيد لاستمرار الحياة"

والخوف من انتهاء الحياة على سطح الأرض دفع العامة ، حين خسوف القمر ، إلى إحداث

أصوات عالية بالضرب على الطناجر والهاون والصفائح معتقدين أن القمر قد بلعه الحوت ، ونعود إلى وراء فنجد أن قريشاً كان طوطمها الحوت، وفي أسطورة الخلق القريشية أن الله خلق الأرض على ظهر حوت ، والحوت في الماء، والماء على ظهر صفاة ، والصفاة على ظهر ملك ، والملكُ على صخرة ، والصخرة في الريح. إن الحياة تستمر ، ليس في شكلها الواقعي على ظهر الأرض فحسب وإنما في ذلك الحطام الهائل والمتراكم من الرموز الأولى في أغانينا واشعارنا وأمثالنا الشعبية.

الإبداع والرمز

تشكل بعض الأساطير والحكايات الشعبية البنية التحتية لإبداعات في الفن والأدب والمسرح ، ومنها مثلاً قصة عائد إلى حيفا لغسان كنفاني والتي تتكئ على حكاية الحكم الذي أصدره سليمان الحكيم بشأن امرأتين ادعتا أمومة طفل، وكان الشاعر العربي القديم قد أورد بعض الإشارات الأسطورية في شعره كقول النابغة الذبياني في بناء الجن مدينة تدمر:

إلا سليمان إذ قال الإله له — قم في البرية فاحددها عن الفند

وخيس الجن إني قد أذنت لهم — يبنون تدمر بالصفاح والعمد

وكان من تقاليد الأعراس أن تحمل في موكب العرس صورة فطوم المغربية وتعلق مع الجهاز في صدر البيت كأنها عشتار الجمال والحب والخصب .

وتعودنا أن يكون الأول من نيسان يوماً حراً يباح فيه الكذب وإذا عدنا إلى وراء نرى أن يوم إبدال الألواح القدرية في نهاية كل عام هو يوم فراغ وفوضى وإباحة . وفي بابل كان الملك في هذا اليوم يتخلى عن سلطانه لأحد الرعاع ، ثم يسترد ملكه في نهاية اليوم.

وقد حدثت طرفة نادرة إذ مات الملك الحقيقي في ذلك اليوم وبقي ذلك الفلاح ملكاً، والتجليات الأدبية لهذه التقاليد الأسطورية ظهرت في مجال الإبداع الأدبي والفني في إحدى قصص ألف ليلة وليلة التي بنى عليها أيضاً مارون النقاش مسرحيته أبو الحسن المغفل ، وسعد الله ونوس الملك هو الملك . وقبل بدء الصوم عند المسيحيين في حلب كان هناك في التقاليد الشعبية الاحتفالية يوم فراغ يتحقق فيه نوع من مسرح الشارع ، إنه خميس السكارى ، حيث تخرج فرق المساخر المؤلفة من الشيطانين أحمر وأسود ، ومحلوج ومحلوجة ، وعنتر وعبلة، وملاك بأجراس ، والزير ، ولاعب النبُوت وغيرهم ... يلبسون الأقنعة يغنون ويهرجون ويعتلون شرفات المنازل ويدقون النوافذ والأبواب لابسين الأقنعة ، ويحاورون أصحاب البيوت وظلت هذه الفرق موجودة حتى حرمتها الكنيسة عام ١٩٤٠.

واليوم نجد أن العودة إلى هذه الرموز الأسطورية القديمة تشكل اتجاهاً فنياً تشكيلياً لدى بعض أصدقائنا الفنانين من الجزيرة السورية مثل د. يعقوب إبراهيم وموسى ملكي اللذين حاولا نقل الروحانيات والجماليات من النقوش الأسطورية الآشورية على الجداريات والرقم والأختام ، أو في الموسيقا لدى عابد عازارية في جلجامش، ونوري اسكندر في توثيق واستيحاء الموسيقا السريانية .

* رموز سحيقة في الطقوس الاحتفالية والألعاب

تشكل بعض الأعياد الدينية كعيد الفصح وعيد الأضحى ، بتقاليد طعامها ، وطقوس احتفالاتها ، وشعائرها ، مجالا رحباً لاكتشاف ما فيها من رموز التجدد والخصب والحياة والفداء.

ونتوقف قليلاً عند بعض طقوس العرس الحلبي ، منها أن تؤخذ العروس إلى الحمام ، وتقوم النسوة بغسلها ، ويطيبن جسدها بالدريرة (الترابة الحلبية) ليكون جسداً مقدساً مؤهلاً للحب والخصب، وهذا يذكرنا باغتسال اينانا المقدسة (أو من تمثلها في الاحتفال الملكي) قبل أن تعرس على حبيبها:

اينانا المقدسة تغسل بالماء والصابون
زيت الأرز العطر يرش على الأرض
الملك يذهب رافع الرأس إلى الحقل المقدس

ومن ليالي العرس ليلة الحناء، حيث تحنى أكف العروسين وبعض المدعوين والأقرباء في احتفال شعبي كبير.

وفي صبيحة ليلة العرس يقام إفطار تكون فيه الحلوى مادة رئيسة ، وتقام وليمة في اليوم الخامس عشر من العرس وتسمى عزيمة الخميستعش، وهذا هو موعد الحمل المتوقع بعد انقضاء خمسة عشر يوماً على المعاشرة الزوجية ، وتحيا هذه الليلة بالغناء والرقص والموسيقى وقراءة المولد النبوي ، وهي إحياء لطقوس الوليمة التي تقام بعد العرس لزفاف إينانا المقدسة .

أما "الصباحية" في احتفالات العرس الحلبي فعادة ما تقام في البساتين وذلك بعد اغتسال العريس في حمام السوق، إنها تعني اكثر من التمتع بالطبيعة وسحرها ، إنها تعني حالة من التوحد بين الإنسان والطبيعة ، لدفق الخصب والتجدد المستمرين في شرايين الحياة ، وهو طقس رمزي قديم كان لدى السومريين : تقول أينانا :

دوموزي جاء إلى البستان
طفت معه بين الأشجار الواقفة
وقفت معه بين الاشجار المتكئة
دفقت الزرع من رحمي.

وتحمل الألعاب الشعبية وأغانيها وشدياتها لدى الأطفال الكثير من الرموز والإشارات التاريخية والأسطورية ، قبل إسلامية وإسلامية مثل لعبة " يا حاج محمد يويو" التي تبرز فيها إشارات لفظية إلى غزو الإسكندر والصراع ما بين الشرق والغرب بالرغم مما تتميز به هذه الشديات من لعب لفظي.

يا حاج محمد ، يويو ، أعطيني حصانك ، لا شد واركب ، والحق اسكندر ، اسكندر مامات ، خلف بنات ومنها الأغنية الطفولية :

دور دور يا عصفور فاطمة بنت الرسول

شـــيلة تمـــر حنـــة مكتوب على بـاب الجنـة
بـــاب النـــار للكفـــار وبـــاب الجنـــة للإســـلام

وكلمة كفار ربما تعني الغزو الغربي السابق واللاحق وليس المواطن غير المسلم لأن التعايش في الوحدة الوطنية قائم ومستمر.

إن كثيراً من الطقوس التي ما تزال قائمة إلى اليوم هي إعادة انتاج لطقوس قديمة بمضمونات جديدة . من قيامة بعل إلى قيامة المسيح ، ومن طقوس الحزن التموزي إلى طقوس أيام المرفع ، فطقوس الندب الحسيني، فطقوس البكاء على الميت لدى الندّابات في أغاني الندب الخاصة في وادي الفرات ، يفعلن ذلك وهن يلطمن صدورهن في حركات متكرره موروثة .

وبعد الإسلام تم تشذيب هذه الطقوس بالمقرئة ، فبعد قول الرسول(ص) ولكن حمزة لابواكي عليه ، جاء العتاب الإلهي ، وكان منع هذه الشعائر الطقسية ، وأصبح الحزن مشاركة وصبرا على قضاء الله وأملا ، وتفكرا في حقيقة الموت والحياة ومعنى الوجود ، بقراءة القرآن أيام المقرية .

إن ارتباط الأعياد الإسلامية من صوم رمضان وفطر وأضحى ومولد بدورة السنة الهجرية القمرية أبعد الفكر الإسلامي عن الزمن الدائري الأسطوري الكيفي ، والمرتبط بأساطير الطبيعة ودورات الخصب ، وأصبح منبثقا من الفكر الإسلامي نفسه ، ومرتبطا في حركته بالصعودية الارتقائية بزمن امتدادي كمي عبر حياة دنيا تسير نحو نهايتها ، ليبدأ زمن جديد هو زمن الآخرة .

* قوى أسطورية في الأعداد

أعطيت الأعداد والحروف والأسماء قوى غامضة عبر التاريخ ، ومنذ أن اعتبر فيثاغورس الأرقام جوهر كل الأشياء ، وتحدث عن تناغمها كما الموسيقى ، وحتى ظهور الفرق الغالية في الإسلام التي تعطي بعض الأعداد قداسة خاصة وقوة أسطورية وبها تستغيث والأعداد أو بعضها، بما تحمل من قوى استسرارية ، واتفاق ظهوراتها في كثير من الأعيان ، هي محل نظر الباحث وملاحظته.

ومن هذه الأعداد المقدسة التي أحاطت بها هالة أسطورية واستقرت في الوجدان الشعبي العدد سبعة ، ولو استعرضنا ظهورات هذا العدد لوجدنا أنه يستحق التأمل والبحث، فسبعة هي عدد بنات نعش من مجموعة نجم القطب، والكواكب السيارة السبعة عبدها العرب، والاستواء على العرش كان في اليوم السابع ، وعدد أيام الأسبوع سبعة، وهناك السبوع للمرأة والميت والمولود ، والأئمة الإسماعيليه سبعة ، ودورة الخصب في حلم النبي يوسف سبع سنوات عجاف يتبعهن سبع سمان ، العدد سبعة يرمز إلى درجات ومراتب أهل الطرق، والمراحل التي تبتدئ بالطلب وتنتهي بالفناء ، كما يرمز إلى درجات التصوف ، وهو أيضاً نظام مراتب الباطنية ، وعندما يبلغ الطفل سبع سنوات لدى الشبك والبكتاشية والقزلباشية ، وهي مذاهب غالية ، يأخذه أبواه إلى البابا فيمنطقه بحزام يشدُّه سبع مرات ، وخطوط الوجه لدى الحروفيين سبعة وبها تغنى النسيمي في شعره ، وكان للفرس سبعة بيوت للنار على اسم الكواكب السبعة ، وسلط على قوم فرعون سبعة عذابات : نضوب ماء النيل ، والطوفان بالمطر ، والجراد، والقمل والضفادع والدم وأخيراً الغرق في البحر.

وقال التلمساني : كان العجم في أيام نيروز يجمعون سبع سينات ويأكلونها وهي:

سكر ، سمن ، سميذ ، سفرجل ، سماق ، سذاب (بقل) ، سقنقور (دابة كالوزغ) وعيد العجل أبيس يستمر سبعة أيام ، وعند اليهود أبواب الهواء سبعة ، وبين الخليقة والطوفان سبع مئة سنة ، وجعلوا لأورشليم سبعة أبواب ، وبنوا هيكل سليمان في سبع سنين ، وأعمدة الحكمة سبعة ، ورؤساء الملائكة سبعة ، وبنى فيثاغورس سلمه الموسيقي على سبع طبقات ، وقال أبو قراط : كل شيء في العالم مقدر على سبعة أجزاء ، وقيثارة أبولون ذات سبعة أوتار، وأعياد أدونيس تستمر سبعة أيام، والعرب البائدة سبع قبائل ، واتخذ لقمان سبعة أنسر والسبعة عند قريش عدد تام فهم يعدون : واحد ، اثنان .. إلى سبعة ثم يقولون : وثمانية وبهذا سميت واو الثمانية ، وفي القرآن الكريم : " كمثل حبة انبتت سبع سنابل " و " والبحر يمده من ورائه سبعة أبحر"...و " سبع سموات طباقا" وتقابل السموات السبع أرضين ، وسورة الفاتحة سبع آيات دعيت بالسبع المثاني ، وفي شعائر الحج ورمي الجمرات

وجاء تقسيم قبة الفلك إلى سبعة كواكب منذ عهد البابليين ، وكل منها إلى عشرة ، وهكذا انبثق العدد (٧٠) من العدد (٧) وله ظهورات كثيرة .

ودخل العدد سبعة في الأقوال والمأثورات والقصص الشعبي ، منها حكاية السبع أرامل، وحكاية السبع بنات . ويقولون في الأمثال:

" إذا كان ابنك بخير حطو تحت سبع أقفال" ، " القرش بحكّي صاحبو سبعة ألسن "،

النبي أوصى بسابع جار"، " مثل القط بسبع أرواح " ،" فلان سبّع الكارات " مأخوذة من تسبيع الإناء بغسله سبع مرات إحداهن بالتراب. ومن الحكاية الشعبية السبع ملوك نسج الحلبيون نوعاً من القماش يلبسونه اسمه " صاية السبع ملوك" ذات سبعة ألوان لملوك الجان . ومن الطريف أن المتنبي افتخر بسبعة أشياء:

الخيل والليل والبيداء تعرفني والسيف والرمح والقرطاس والقلم

والحديث عن أسطورة العدد سبعة وظهوراته يكاد لا ينتهي ، إنها رمزية تندرج في نطاق الرمزية الكوزمولوجية ، ظلت محافظة على قدسيتها واستسرايتها عبر العصور ولدى أغلب الشعوب رغم تغير المعتقدات والأديان ، شأنها كشأن المكان المقدس. الذي يكون معبداً وثنياً ثم يصير كنيسة فجامعاً فمدرسة دينية .

ومثله العدد " ١٢" استفاد قدسيته من رمزيته الزمانية الكوزمو لوجيه ، فعدة الشهور اثنا عشر شهراً ، والأسباط اثنا عشر والأئمة اثنا عشر...

ومثله العدد أربعون ، ومن ظهوراته : أربعينية الميت والنفاس والشتاء والصيف ، والمصريون يحنطون الميت في أربعين يوماً ، وهناك باب الأربعين بحلب ، وكنيسة الأربعين شهيداً، ومقام الأربعين ، وجبل الأربعين بأريحا ، والابدال أوتاد الأرض عددهم أربعون وهم رجال الغيب. ومن اعتقادات العامة :" اللي بصلي أربعين ليلة قيام الليل بطلع على وجهو كنز " ، ومن أمثالهم :" عاشر القوم أربعين يوم بتصير منن وفيّن "، البدوي أخد تارو بعد أربعين سنة " ومن

تهكماتهم :" هادي كمالة الأربعين " أي تتمة المصائب

ومثله العدد خمسة ، وبعض مضاعفاته : فالخمسة هم أصحاب الكساء أو أهل العبا، وهم محمد، علي ، فاطمة ، الحسن ، الحسين ، وفي القرآن :" ويقولون خمسة سادسهم كلبهم "

و" يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مُسوِّمين " و" ما يكون من نجوى ثلاثة إلا وهو رابعهم ، ولا خمسة إلا وهو سادسهم ".

" العقوبة والتطهير

في التراث الأسطوري لشعوب المنطقة العربية القديمة (السامية) نجد أن كل شعب أو قبيلة أو رهط أو قوم ، يحمل معه أسطورته التي دفعت به إلى الوجود ، وأحلته محلته، ورسمت لبعضهم أرض ميعاده ، وإذا عدنا إلى كتاب التيجان ، أخبار عبيدة بن شرية الجرهمي نجد أن عاداً ينسب إلى نوح ، وكان له عشرة أولاد منهم شداد أول ملوكها الذي بنى مدينة ارم ذات العماد التي استحقت العقاب الإلهي ، ثمة حكايات عن ارم تناولها الأجداد والقصاصون الشعبيون ، والشعراء والأدباء ، واحدة من هذه الصياغات التخيلية مسرحية ارم لخليل هنداوي . ومن تراث هذه المنطقة الحكائي ، أسطوريا كان أو تاريخياً ، دينياً أو شعبياً ، ثمة تركيز على عملية تقويم وتطهير مستمرة تقوم على فكرة الجزاء : الذنب والعقاب ، الخير والثواب ، هذه الركيزة الأخلاقية ، واستعجال الحساب في الدنيا ، لم يلغها الإسلام وإنما أكدها ، وفصل فيها ألوان الثواب والعقاب في الآيات والأحاديث، وسواء فسرت هذه النصوص بمدلولها اللفظي – المادي الواقعي ، أو بمد لولها الرمزي المعنوي فإنها لا تخرج عن هذا الإطار ، لقد استحق آدم الهبوط إلى الأرض لذنب العصيان ، وأصبح وجه حام أسود مع نسله الزنوج لأنه نظر إلى عُري أبيه ، واستحق قوم نوح وعاد وثمود العقوبة الجماعية لأنهم ضلوا وأضلوا وعتوا في الأرض مفسدين ، وعلى البحر الميت ضربت سدوم وعمورة وخرج لوط مع ابنتيه واحتمى بالمغارة . وفي حين أن القصة القرآنية تكتفي بالحدث الأساسي لأن الغاية ليست كتابة التاريخ وإنما العبرة والهداية ، فإن الرواية الإسرائيلية تستمر في الأسطرة ، فهاتان ابنتا لوط تسقيان أباهما الخمرة وتضاجعانه ليأتي من نسلهما الموآبيون بداة الأردن والعموريون القبائل الزراعية فيها ، ويقال إن موسى حرم على الاسرائيليين في سناء قتال الموآبيين والعمورنيين لأنهما عبريون من نسل لوط ، على عكس ما أوصاهم بالنسبة للحثيين والأموريين والكنعانيين. جاء في سفر التكوين " أما مدن هؤلاء الشعوب التي يعطيك الرب إلهك نصيبا فلا تستبق منها نسمة". هكذا تصبح العقوبة عند يهوه الإله اليهودي نتاجا لشهوة الدم والإفناء للشعوب غير الإسرائيلية ، ويقوم بحمل هذا الأمر اليَهْوي شعب يحترف القتل ويقدس المدنس.

ومن الغريب أن نجد بعض الأقوال والأمثال التي تحمل رموزاً غامضة تعود إلى تلك الأزمنة وأساطيرها ، من ذلك قول العامة : لاتعدن بتطير بركتن ، وللذي يباشر العد يلحقونه بهذه العبارة : عد جمال أبوك . والإبل وغيرها من الماشية هي المال، وللذي يباشر العد ونحن متخوفون من حسده نقول : خمسة بعينين الشيطان ، خاصة إذا بلغ العد خمسة وزاد . والمسألة أساسا ترتبط بالجزاء : الخطأ والعقاب، إنها ذاكرة بعيدة مبهمة ، ورواسب أسطورية قديمة تجعلنا نخاف من العقاب الذي يسببه الإحصاء ، والحادثة تعود إلى خطيئة داود حين أغراه إبليس أن يحصي شعب إسرائيل فكان أن

غضب الرب وخيره بين ثلاث لعنات : ثلاث سنين من الجوع ، أو ثلاث أشهر من الهلاك في الحرب، أو ثلاثة أيام من الوباء .

لكن عصر الإحصاء اليوم يفرض انزياحاً طبيعياً عن هذه الأفكار الأسطورية ، أما بقايا العبارات هذه لدى الثاقفين فإنها ترد في معرض الطرفة ، ولدى جهلاء العامة في معرض الاعتقاد.

ولا بأس أن نعود إلى الخمسة ونبحث في قدسيتها التي أهلتها لأن تكون بمثابة رصد سحري ضد عقوبة العد أو الإحصاء الداوودي . فالخمسة عدد مقدس عند بعض المذاهب الغالبة فهي عدد أصحاب الكساء وهم في اعتقاد هذه المذاهب خمستهم شيء واحد، والروح حالة فيهم سوية ، فهم علة الإيجاد وسبب التكوين وسر الوجود ، الخمسة هي عدد آيات سورة الفلق ، المعوذة التي تقرأ لرد العين ، وهكذا فالخمسة مؤهلة لتكون رصداً سحرياً ضد قوى الشر مجسدة في كف مبسوطة تعلق على صدر الطفل، أو ما نريد حمايته ، ومنها أنه حين تنحر ذبيحة لتفجير بئر ماء، أو اكتمال بناء بيت يغمس المالك يده في دم الذبيحة ويطبعها كفاً مبسوطة الأصابع الخمس على الجدار. والعدد خمسة في الملاعنة يحمل العقوبة الإلهية : الغضب واللعنة " والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين"

إن بعض أمثالنا وأقوالنا وحكاياتنا وتقاليدنا يحمل تاريخاً أسطورياً تراكمياً مركباً ومعقداً وقد واجه الإسلام بعضها بنصوص واضحة الدلالة من ذلك ما كان سائداً حول عتبات البيوت وارتباطها بالاعتقاد بالجن ، وقد دفع التحمس للتدين بعض القبائل العربية من أهل الحرم والقائمين عليه إلى تحريم العتبة والدخول من باب خلفي ، وفيهم نزلت الآية : " ليس البر أن تأتوا البيوت من ظهورها " وهذا المدخل الشعائري نجده في بعض البيوت الريفية ويسمى بالخوخة ، وبسبب طبيعة البناء في المدينة احتلت الخوخة جزءاً محدوداً من أحد مصراعي الباب الكبير في خانات حلب المنتشرة في الأسواق والمدينة القديمة . ونعود إلى الفكرة المطروحة وهي الخطيئة والعقاب ، فهناك خطيئة رابضة عند الباب والوقوع فيها يؤدي إلى العقاب ، وتجنبها يكون بهذه التضمينة المعمارية الأسطورية التي أخذت شكلاً جمالياً ووظيفياً حديثاً وغابت عنها الدلالة القديمة .

حول فكرة العقاب أيضاً نجد الأم تحذر ابنها من ملامسة شيء قد يؤذيه كالنار أو السكين بقولها : واوا .. كأنها تخوفه من كائن خرافي ، ويقودنا التفكير في هذه الكلمة ، واختيار هذا التصويت من دون صوتيات باقي الأحرف ، إلى بعض أحداث ملحمة جلجامش التي عاشت في الأذهان عصوراً متعاقبة ، حيث نجد في هذه الملحمة وفي نصها السومري الوحش (هـ - واوا) حارس الغابة الذي دخل معه جلجامش في صراع مميت .

وثمة أمثلة كثيرة يمكن أن تورد في هذا المجال.

أخيراً إن ذلك الوهج والفاعلية المستمرين في جزء هام من موروثاتنا يعودان إلى أن هذه الموروثات تحمل بقايا عالم قديم رؤيوي قائم على الاستعارة الشاملة ، تتماهى فيه الأشياء في وحدة كلية تختزل العالم في زمن دائري .

أسهم المقدس في الضمير الجمعي في منح الخلود والاستمرار لهذا العالم وبقاياه ورموزه في مكانه وزمانه الغامضين وأحداثه وشخصياته وأفكاره.

وبالرغم من سيطرة العقل العلمي الحديث فإننا لم نتخلص تماماً في حياتنا وممارساتنا وطقوسنا وعاداتنا من استخدام هذه الكودات والموتيفات التي تحمل حطام رموز وأساطير موغلة في القدم .

□□

□ من مراجع البحث

١. فيليب سيرنج الرموز في الفن والأديان والحياة ت عبد الهادي عباس دار دمشق ١٩٩٢

٢. شوقي عبد الحكيم الحكاية الشعبية العربية دار ابن خلدون ١٩٨٠

٣. شوقي عبد الحكيم الفولكلور والأساطير العربية دار ابن خلدون ١٩٧٨

٤. س كريمر طقوس الجنس المقدس ت نهاد خياطة دار الغربال - دمشق ١٩٨٦

٥. مرسيا الياد المقدس الدنيوي رمزية الطقس والأسطورة- ت نهاد خياطة دار العربي- دمشق ١٩٨٧

٦. نزار أسود الحكايات الشعبية الشامية وزارة الثقافة - دمشق ١٩٨٥

٧. عبد الرحمن بسيسو استلهام الينبوع مؤسسة سنابل ١٩٨٣

٨. خير الدين الأسدي موسوعة حلب جامعة حلب

٩. هذا الذي رأى عبد الحق فاضل النجاح - بيروت ١٩٧٣

١٠. اديت هاملتون الميتولوجيا ت . حناعبود اتحاد الكتاب - دمشق ١٩٩٠

١١. فراس سواح مغامرة العقل الأول دار الكلمة بيروت ١٩٨٠

١٢. ادزارد | بوب | رولينغ قاموس الآلهة والأساطير ت وحيد خياطة سومر ١٩٨٧

١٣. جواد علي تاريخ العرب قبل الاسلام بيروت بغداد ١٩٧٣

- S.N Kromer Sumerian Mythology
- Frezer the dying god
- S.N. Kromer mythology of the ancient world
- S.H.Hooke middle eastern Mythology
- T.R .G lover the ancient world

□□□

مصطلح النحو العربي

بين

الأصل المادي والتطور الدلالي

د . محمّد كشّاش

حياة العلم البيان[1] مقولة ترددها الشفاه، وتعيها القلوب، وتتذكرها الأذهان ساعة المعاناة وهي تغوص في لجج العلم، تبحث عن أمر فيستعصي عليها، ويحجب عنها بستائر الغموض والإبهام، ثم لا يلبث العلمُ المقصود أن يتلاشى ويغيب في أحشاء الكتب وبطون الخزائن كأنه فقد الحياة، لأنه فقد البيان .

والمقولة السابقة، تحمل معها تساؤلاً عن حقيقة البيان، الذي يسبب حياة العلم، وسرعان ما تكون الإجابة توضيحاً للموضّح وبياناً للمبيَّن، فالبيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقة، ويهجم على محصوله كائناً ما كان..."[2].

والأمر يتطلب إعادة النظر كرّة أخرى للوصول إلى ماهية ما يكشف قناع المعنى . إنها توجد في أصناف الدلالات على المعاني التي تدور ما بين لفظ وغير لفظ[3].

وتقتضي الدراسة البحث في حقيقة اللفظ الذي يدل على معنى العلم الموضوع له، والمختص به أدال عليه، ونتيجة لهاتين الخصيصتين، انحرف اللفظ عن معناه المادي الأساسي، إلى وجهة دلالية أخرى . والوجهة الجديدة من عمل أرباب العلم وطوائف اللغويين، الذين اتفقوا على استعمال خاص للفظ ،ولهذا سمي " مصطلحاً " والاصطلاح كما هو في العُرْف اللغوي " اتفاق طائفة على

---

١ الجاحظ : البيان والتبيين (تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، ط ٤، لا، تا) مج١، ج١ ص ٧٧ .
٢ الجاحظ : البيان والتبيين ، مج١، ج١ ص ٧٦
٣ جعل ابن هشام أصناف الدلالات على المعاني مما تحصل به الفائدة أربعة أمور، هي : اللفظ والخط والإشارة وما نطق به لسان الحال، ينظر، ابن هشام : شرح شذور الذهب (تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، لا، نا، لا، تا)، ص ٢٩
وزاد الجاحظ واحداً فأصبحت خمسة أشياء، هي : اللفظ ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال التي تسمى نصبة، يراجع الجاحظ : البيان والتبيين، مج ١، ج١ ص ٧٦

شيء مخصوص، ولكلّ علم اصطلاحاته " ٤.

والمصطلح – كما هو مبيّن – اكتساب اللفظ المتفق عليه غير معناه الموضوع له في أصل الوضع اللغوي، وبهذا الكَسْب تخصّص اللفظ بعد شيوعه . وحسبي الأمثلة تؤكد ذلك لعلّ من أبلغها مصطلح " النحو " لما فيه من مراعاة المقال المقام، جاء في حدّ النحو ما يلي : " وهو في الأصل مصدر شائع ،أي نحوت نحواً، كقولك قصدت قصداً، ثم خصّ به انتحاء هذا القبيل من العلم ،كما أن الفقه في الأصل مصدر فَقِهت الشيء أي عرفته ،ثم خصّ به علم الشريعة من التحليل والتحريم "٥

إن المصطلح اتجاه جديد في دلالة اللفظ ،وتحول يُبرزُهُ التشابه بين القديم والجديد . أو بكلمة بين المعنى اللغوي الأساسي والمعنى الاصطلاحي . والذي سوّغ هذا الحمل الجديد علاقة ومناسبة بينهما ٦،فاختير اللفظ ليقوم بحمل معنى معين، وهو أمر ينتبه عليه المصطلحون عند الاختيار ،وتهيّئه ظروف عدّة . وقد أوضح أحد الدارسين ذلك؛ قال : " تطلق كلمة مصطلح في اوساط الناس اليوم ليراد بها المعنى الذي تعارفوا عليه، واتفقوا عليه في استعمالهم اللغوي الخاص أو في أعرافهم الاجتماعية ،وعاداتهم السائرة، وتساعد الظروف الاقتصادية و السياسية والاجتماعية والدينية على أن تحمل كلمة ما غير الذي وضعت له في أصل اللغة التي تنتمي إليها " ٧ .

برز مفهوم " مصطلح " في اللغة العربية، نتيجة لتطور الحياة الفكرية والسياسية والاقتصادية ،التي وجهت بعض ألفاظ العربية وجهات معينة ،وهذا الإجراء دليل حياة العربية، ونوع من الديناميكية التي تحاول الألفاظ مواكبة مسار الحياة بتياراتها المختلفة، وهي ظاهرة تشهد لها الحضارة العربية في جوانبها جميعاً .

وقد لحظ أحد علماء العربية هذه الظاهرة، بقوله : " كانت العرب في جاهليتها على إرثٍ من إرث آبائهم في لغاتهم وآدابهم ... فلما جاء الله – جل ثناؤه – بالإسلام حالت أحوال، ونسخت ديانات وأُبطِلتْ أمورٌ، ونقلت من اللغة ألفاظ من مواضع إلى مواضع أخرى بزياداتٍ زيدت، وشرائع شُرعت، وشرائط شُرطت " ٨..

ومجيء الإسلام لم يكن حدثاً محصوراً في نقل ألفاظ اللغة من مواضع إلى أخرى، بل عَمِل

٤ مجمع اللغة العربية : المعجم الوسيط (قام بإخراجه مصطفى وآخرون ،واشرف على طبعه عبد السلام هارون، المطبعة العلمية، طهران ،لا ،تا) ج١ ص ٥٢٢، مادة [صلح] .

٥ ابن جني : الخصائص (حققه محمد النجار، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، ط٢ ،لا، تا،)ج١ ص ٣٤.

٦ من قوانين تبدل معاني الألفاظ وتطورها، الانتقال بسبب المشابهة أو المجاورة، ويكون بانتقال اللفظ من معناه إلى معنى مشابه له أو قريب منه أو بينه وبينه مناسبة،

ينظر، محمد المبارك : فقه اللغة وخصائص العربية (دار الفكر الحديث ،لبنان، ط٦، ١٩٦٤ م)، ص ٢٢٠ .

٧ إبراهيم السامرائي : في المصطلح الإسلامي (دار الحداثة، بيروت، ط١، ١٩٩٠ م) ،ص ٨

٨ ابن فارس : الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها (حققه وقدم له مصطفى الشويمي مؤسسة أ. بدران للطباعة والنشر ،بيروت، ١٩٦٤ م) ص ٧٨

على بروز كثير من العلوم، مابين عقلية ودينية ٩. و هذا أمر يصدقه الواقع، لأن " أهم المبادئ المؤثرة في الحضارة المبادئ الدينية " ١٠.

ومن العلوم التي دارت في فلك العلوم النقلية (الدينية)، والتي تتقدم النظر في القرآن والسّنة علم النحو، وسبب ذلك أن استنباط الأحكام الشرعية متوقف عليه ،والاجتهاد يعود إليه . وقد أدرك الفقهاء أهمية النحو واللغة، فجعلوهما شرطاً يجب توافره في الفقيه، ذكر ابن حزم في كتابه الإحكام ..: " أنه لابدّ للفقيه أن يكون نحوياً لغويّاً وإلا فهو ناقص، ولا يحلّ له أن يفتي لجهله بمعاني الأسماء وبعده عن فهم الأخبار " ١١ .

عمل علماء العربية بدافع ديني – كما بيّنا– إلىجانب دوافع أخرى على وضع قوانين وقواعد للعربية تصون الألسنة وتحافظ على ملكة اللسان التي أخذ يعتريها الزيغ والزيف . فضلاً عن أهميتها في معرفة أحكام كتاب الله . وكان ميدان عملهم ومادتهم كلام العرب الفصيح . وقد صوّر ابن خلدون عمل علماء العربية، بقوله : " ...وخشي أهل العلوم منهم أن تفسُدَ تلك الملكة رأساً، ويطول العهد بها، فينغلق القرآن والحديث على المفهوم، فاستنبطوا من مجاري كلامهم قوانين لتلك الملكة مطّردة شبه الكليّات والقواعد، يقيسون عليها سائر أنواع الكلام، ويلحقون الأشباه بالنظائر ١٢.

بدأت طلائع النحو العربي بدءاً وظيفياً ١٣يتعرف به العربي أحكامه عن طريق نظم الكلام وضبطه ضبطاً صحيحاً، من دون أن يقدم نظرية بمصطلحات . يشهد لذلك ماروواه ياقوت عن عاصم، قال : " جاء أبوالأسود الدولي إلى زياد ابن أبيه .. وقال : إني أرى العرب قد خالطت الأعاجم وفسدَتْ ألسنتها، أفتأذن لي أن أضع للعرب ما يعرفون به كلامهم " ١٤ .

ثم أخذ النحو يتطور، ليصبح علماً له أصوله وأحكامه . ومعلوم أن لكل علم مصطلحات هي بمثابة أوعية له . فمن أين استمد العربي وهو ابن الصحراء هذه المصطلحات ؟؟

لم يكن الموقف سهلاً أمام علماء العربية ،إذ قنوات الترجمة عن الأمم الأخرى لم تشقّ بعد، بالإضافة إلى ان العلوم الأخرى لم ترْسَ قواعدها ،حتى يستعار منها، وتنقل مصطلحاتها إلى النحو .

---

٩ قسّم الغزالي العلوم إلى قسمين : عقلية كالطب والحساب والهندسة ..ودينية كالكلام والفقه وأصوله وعلم الحديث وعلم التفسير وعلم الباطن .. الغزالي : المستصفى من علم الأصول (دار الفكر ،بيروت، لا، تا) مج ١ ص ٥.

١٠ غوستاف لوبن (Gustave Le Bon) : سرّ تطور الأمم (نقله إلى العربية أحمد فتحي زغلول، دار النفائس، بيروت ط١ ن ١٩٨٧ م)، ص ١٥٨ .

١١ ابن حزم : الإحكام في أصول الأحكام (دار الجيل، بيروت، ط٢، ١٩٨٧ م) مج١، ج١ص ٥١

١٢ ابن خلدون : المقدمة (دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت، ١٩٨٦ م) ص ١٠٥٧ .

١٣ يقصد بالنحو الوظيفي مجموعة القواعد التي تؤدي الوظيفة الأساسية للنحو، وهي ضبط الكلمات ونظام تأليف الجمل ،ليسلم اللسان من الخطأ في النطق، و يسلم القلم من الخطأ في الكتابة . ينظر، عبد العليم إبراهيم : النحو الوظيفي (دار المعارف، القاهرة، ط٤، ١٩٧٨ م) ص هـ – و

١٤ ياقوت الحموي ومعجم الأدباء (دار إحياء التراث العربي، بيروت، لا، تا) مج٦، ج ١٢ ص ٣٥ .

ولكن الأمر يُحلّ بالعودة إلى موجودات البيئة العربية ومسمياتها، ففيها المدد وعليها المعتمد . وهذا الإجراء تقتضيه حياة العربي . فقد عرف عن العربي الاستعانة بمظاهر الطبيعة، يستمد منها مسميات لأمور معنوية تعترضه . من أدلة ذلك ما كان يفعله عند تسمية مايُولد له . قال الثعالبي : " ..وكان بعضهم إذا وُلد لأحدهم ولدٌ سمّاهُ بمايراه ويسمعه مما يتفاءل به . فإن رأى حجراً تأوّل فيه الشدّة والصلابة والصبر والبقاء، وإن رأى كلباً تأوّل فيه الحراسة والألفة وبُعْدَ الصوت، وإن رأى نمْراً تأوّل فيه المَنَعَة والتيه والشكاسة، وإن رأى ذئباً تأوّل فيه المهابة والقُدرَة والحشْمَة ..."١٥.

من هذا الحقل اللغوي المادي، اقتلع علماء العربية مصطلحات نحوهم . فإذا بهم يستمدون من رفع الخيمة اسم الرفع ومن انتصاب أسبابها اسم النصب ،ومن البيان اسم الإعراب .... والذي يرجح ذلك ماوصف به ابن خلدون عمل علماء العربية، وهم يقعدون قواعدهم، قال : " ... ثم رأوا تغيُّر الدّلالة بتغير حركات هذه الكلمات، فاصطلحوا على تسميته إعراباً، وتسمية الموجب لذلك التغيُّر عاملاً وأمثال ذلك . وصارت كلهاالاصطلاحات خاصة بهم، فقيّدوها بالكتاب وجعلوها صناعة لهم مخصوصة، واصطلحوا على تسميتها بعلم النحو " ١٦ ..

إنها حقيقة واضحة، يسندها التفكير السليم والنظر القويم .والذي يجلو خوافي هذا الطرح أن أسماء موجودات الصحراء كانت من بواكير ما عرفه العربي . ودليل ذلك تفسير ابن عباس لقوله تعالى : [وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا]، قال : " علمه الأسماء كلها، وهي هذه الأسماء التي يتعارفها الناس من دابة وأرض وسهل وجبل وجَمَل وحمار وأشباه ذلك من الأمم وغيرها " ١٧.

هكذا كانت بيئة العربي ومسمياتها المادية منطلقات تأسيس مصطلحات النحو . فقد نقلوها من معانيها المادية المحسوسة إلى رحاب علوم العربية، لتدل على جزئياتها، وأحكام قواعدها .. ومن ثَمّة سار المعنى الجديد في بيئته الجديدة بين الناس حتى أصبح في استعمالهم اليومي شيئاً مألوفاً نسيَ معه ذلك المعنى اللغوي الأساسي أو كاد١٨ .

ولا ريب في ذلك فالأدلّة ترجح كفّة اليقين على الشك، وحتى يكون مع الكلام دليل وفقه، وهو مايقتضيه المنهج الصحيح، نعمد إلى مجموعة من المصطلحات النحوية نستقرئ معانيها الأصلية، لتكون الشاهد والبيّنة، وهاكم أمثلةعلى ذلك :

١ – التقدير :

هو نيّة الشيء وتصور وجوده . وكثيراً مايستعمل في المواطن التي يقع فيها الحذف أوالتي

١٥ الثعالبي : فقه اللغة وأسرار العربية (منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لا، تا) ص ٢٤٠ -٢٤١.

١٦ ابن خلدون : المقدمة، ص ١٠٥٧ .

١٧ ابن فارس : الصاحبي في فقه اللغة ، ص ٣١ .

١٨ إبراهيم السامرائي : في المصطلح الإسلامي، ص ٨

تحتاج فيها الكلمات إلى ما يكمل معانيها ١٩ . وقد مثّل سيبويه على هذه المعادلة بين الألفاظ والمعاني بقوله شارحاً مايضمر فيه الفعل المستعمل في كلام العرب، قال : " إذا سمعت وَقْعَ السَّهْمِ في القرطاس قلت: القرطاسَ واللهِ، أي أصاب القرطاس ٢٠ .

وحقيقة المعنى اللغوي جاء وصفاً للفرس، بقولهم : " فرسٌ بعيدُ القَدْر : بعيد الخطو " ٢١ . وقد حمل اللفظ علىالمعنى لعلاقة، وهي فهم المعنى علىالرغم من بُعْد اللفظ المحذوف . و " قدر " في اصل وضعها تدلّ على مبلغ الشيء وكنهه ونهايته ٢٢.

٢ – المبني

ثبوت الشيء على صورة واحدة ،وهو لزوم آخر الكلمة حركة أو سكوناً . والبناء فرع في الأسماء أصل في الأفعال والحروف ٢٣.

وهو في أصل وضعه يدلّ على البناء الذي يلزم موضعاً لا يزول من مكان إلى غيره، وليس كذلك سائر الآلات المنقولة كالخيمة والمظلّة.. وقد نقل اللفظ إلى الاصطلاح تشبيهاً بالبناء لثباته . وقد أدرك ابن منظور هذه العلاقة، قال : " وكأنهم إنما سموه بناء لأنه لما لزم ضرباً واحداً فلم يتغير تغير الإعراب، سمي بناء من حيث كان البناء لازماً موضعاً لا يزول .."٢٤.

٣ – التجرد

حالة تقتضي تعرية عامل ما من خاصية معينة، كما في رفع الفعل المضارع المعلل بتجرده من الناصب والجازم ٢٥.

وقد حمل اللفظ علىغيره مماشاركه في معناه، وهو قولهم : جرّد السيف من غِمْده : سلّه . وتجرّدت السنبلة وانجردت : خرجت من لفائفها . وانجردت الإبل من أوبارها إذا سقطت عنها ٢٦.

١٩ محمد سمير نجيب اللبدي : معجم المصطلحات النحوية والصرفية (مؤسسة الرسالة ودار الفرقان ،بيروت وعمان ،ط٣، ١٩٨٨ م)، ص ١٨٢ .
٢٠ سيبويه : الكتاب (تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٩٨٨ م) ج١ ص ٢٥٧ .
٢١ الزمخشري : أساس البلاغة (دار صادر، بيروت، ١٩٧٩ م)، ص ٤٩٥ .
٢٢ ابن فارس : المقاييس (تحقيق عبد السلام هارون، دار الكتب العملية، إيران، لا، تا) مج٥، ص ٦٢، مادة [قدر]
٢٣ ابن الدهان : كتاب الفصول في العربية (تحقيق د . فائز فارس، دار الأمل ومؤسسة الرسالة، إربد وبيروت، ط١، ١٩٨٨ م) ص ٣ .
٢٤ ابن منظور : لسان العرب (دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٩٠ م) ج١٤ ص ٩٤، مادة [بني] .
٢٥ الأشموني : شرح الأشموني (تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت ،ط١، ١٩٥٥ م) ج٣ ص ٥٤٧ .
٢٦ ابن منظور : لسان العرب، ج٣ ص ١١٧، مادة [جرد] .

والذي جمع الاستعمالين اللغوي والاصطلاحي المعنى المتمثل بـ بُدُوّ ظاهر الشيء من دون أن يسبقه شيء يستره، شأنه في ذلك شأن السيف الذي تجرّد من غمده فبدا ظاهراً لا يستره ساتر .

٤- الجرّ

سميت الحروف العاملة الجرّ، لأنها تجرّ معاني الأفعال إلى الأسماء، أي توصلها إليها فيكون المراد من الجرّ المعنى المصدري، ومن ثم سماها الكوفيون الإضافة، لأنها تضيف معاني الأفعال التي توصلها إلى الأسماء ٢٧.

وأصل استعمال الجرّ في قول العرب : الإبل الجارّة ،العوامل سميت جارّة لأنها تُجَرُّ جرّاً بأزمّتها أي تُقاد بخُطُمها وأزِمّتها كأنها مجرورة . فقال جارّة فاعلة بمعنى مفعولة٢٨ والمعنى الجامع بين الاستعمالين هو السحب .

٥- الجامد

بخلاف المتصرف، وهومالا يجيء له الأمثلة، كنِعْمَ وبئْسَ ٢٩وهو في اللغة يستعمل كما في قولهم " ناقةٌ جمادٌ : لا لَبَنَ بها " ٣٠. والذي سوّغ هذاالحمل المعنى المشترك وهو استقرار الحال وعدم تغيرها ،وانشقاق شيء منها.

ولهذا كان الشيباني يقول : الجماد الأرض لم تمطر ٣١، لأن عدم المطر يمنع الإنبات منها ..

٦- الحرف

ماجاء لمعنى ليس بمعنى اسم ولا فعل ،نحو هل، وبل وثمّ ٣٢

وفي اللغة الحرف من الإبل : النجيبة الماضية التي أنضتها الأسفار، شبهت بحرف السيف في مضائها ونجائها ودِقّتها، وقيل : في الضامرة الصُّلبة . ٣٣

والجامع بين المعنيين الدقّة و الضمور في الدلالة، تشبيهاً بالناقة الحرف . ودقة الحرف في الاصطلاح واضحة في تعليلهم سبب تسميتهم له، في قولهم : " .. وذلك لأن الاسم يكون حديثا

---

٢٧ الصبان : حاشية الصبان على شرح الأشموني (دار الفكر، بيروت، لا، تا) ج٢ ص ٢٠٣ .

٢٨ ابن منظور : لسان العرب، ج٤ ص ١٢٦، مادة [جرر] .

٢٩ عبد القاهر الجرجاني : المفتاح في الصرف (تحقيق د . علي توفيق الحمد ،مؤسسة الرسالة، ودار الأمل ،بيروت ط١، ١٩٨٧ م) ص ٥٦ .

٣٠ الزمخشري : أساس البلاغة، ص ٩٨، مادة [جمل] .

٣١ ابن فارس : المقاييس، ج١ ص ٤٧٧، مادة [جمد] .

٣٢ المطرزي : كتاب المصباح في النحو (تحقيق مقبولة علي النعمة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط١، ١٩٩٣م) ص ٥٣ .

٣٣ ابن منظور : لسان العرب، ج٩ ص ٤٢، مادة [حرف] .

ومحدثاً عنه، والفعل يكون حديثاً ولا يكون مُحَدّثاً عنه . والحرف أداة بينهما لا يكون حديثاً ولا محدثاً عنه "٣٤

٧- الحركة

لقبت الحركات بهذا اللقب لأنها تطلق الحروف بعد سكونها. فكل حركة تطلق الحرف نحو أصلها من حروف اللين ،فأشبهت بذلك انطلاق المتحرك بعد سكونه ٣٥.

وهي في اللغة مأخوذة من قولهم : " ركب حاركَ البعير، وهو أعلى كاهله، وحركتُ البعير : أصبتُ حاركَهُ، وتقول ظَلِلْتُ اليومَ أحَرّك هذا البعير أي أستَيْرُهُ فلا يكاد يسير ٣٦. وقد استعمل تجوّزاً وتوسعاً عبر المعنى المشترك وهو التحرك ضد السكون .

٨- الخفض

مصطلح كوفي يقابله مصطلح بصري هو " الجر " ٣٧ وهوأحد الحركات التي تلزم أواخر الكلمات للإعراب إلى جانب " الرفع " و " النصب " . وقد ميّز سيبويه بين حركات البناء وحركات الإعراب قال في" باب مجاري أواخر الكلم من العربية ": وإنما ذكرت لك ثمانية مجار لأفرّق بين ما يدخله ضربٌ من هذه الأربعة لما يحدث فيه العامل – وليس شيء منها إلا وهو يزول عنه – وبين مايُبْنَى عليه الحرفُ بناءً لا يزول عنه لغير شيء أحدث ذلك فيه من العوامل ..."٣٨.

وأصل الخفض ضد الرفع، خفضته يَخْفِضُه خفضاً، والتخفيض مدّك رأس البعير إلى الأرض، قال : [الرجز]

يَكَادُ يَستَعصي على مُخفِّضهْ ٣٩

والمعنى الجامع بين الاستعمالين (اللغوي والاصطلاحي) هو : الميل إلى أسفل نتيجة لربطه؛ وذلك أن حروف الجرّ تضيف الفعل إلى الاسم، أي تربط بينهما .

٩- الإدغام

هو التداخل، فُعِلَ ذلك لضرب من التخفيف، ليرتفع اللسان بهما رفعة واحدة . وذلك يكون في

---

٣٤ المطرزي : كتاب المصباح في النحو، ص ٥٣ .
٣٥ السيوطي : الأشباه والنظائر في النحو (تحقيق عبد الإله نبهان مطبوعات مجمع اللغة العربية ،دمشق، لا، تا) ج١ ص ٣٤٦ .
٣٦ الزمخشري : أساس البلاغة، ص ١٢٣، مادة (حرك) .
٣٧ ابن يعيش : شرح المفصل (إدارة الطباعة المنيرية، مصر، لا، تا) ج٦ ص ١١٧ .
٣٨ سيبويه : الكتاب، ج١ ص ١٣
٣٩ ابن منظور :لسان العرب، ج٧ ص ١٤٥ ،مادة [خفض] .

المثلين أو المتقاربين على شريطة ٤٠ .... وهو في بيئة العربي يستعمل على النحو التالي : " يقال : أدغمْتُ اللجامَ في الفرس إذا أدخلته فيه "٤١ والذي حمل هذا اللفظ إلى مصطلح النحو مشاركته في معنى واحد هو " التداخل "، وقد لحظ ابن دريد ذلك بقوله - في شرح المادة نفسها - " ... ومنه إدغام الحروف بعضها في بعض " .

١٠ - المذكر

مصطلح نحوي يقابل المؤنث، وهما معروفان، وأساسه في اللغة " سيف ذكر ومذكّر ٤٢.

وقد انتقل لفظ " المذكر " إلى بيئة النحو نظراً لم يحمله من صرامة الذكر وقوته في بيئة يشاركه في ذلك السيف الصارم .

١١ - الرابط

حرف أوضمير يربط بين أمرين، أو هو العلاقة التي تصل شيئين بعضهما ببعض وتعين كون اللاحق منهما متعلقاً بسابقه ٤٣ ومثال ذلك الفاء التي تكون رابطة للجواب، وذلك حيث لا يصلح لأن يكون شرطاً ،كأن يكون الجواب جملة اسمية، كما في قوله تعالى : [وإنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ] ٤٤

انتقل اللفظ من معناه المادي الذي دلّ على ربط الدابة وهو شدّها بالرّباط والمربط ...وقطعت الدابة رِباطَها ومربَطها ،والخيلُ رُبُطَها ومرابطها . والفرس في مربَطه و الخيل في مرابطها ٤٥.

والعلة الجامعة بين الاستعمالين معنى الشدّ والثبات والوصل بين المستلزمين .

١٢ - الرفع

وجه من وجوه إعراب الاسم ،وهو علم الفاعلية ٤٦ . وللرفع أربع علامات، هي "الضمة والواو والألف والنون "٤٧ وهي علامة تدلّ على خلاف الوضع ،ومن هنا كانت مشابهتها لقولهم :

٤٠ ابن الدهان : كتاب الفصول في العربية ، ص ١٦١ .

٤١ ابن دريد : جمهرة اللغة (دار صادر ،بيروت، ط١، ١٣٤٥ هـ) ج٢ ص ٢٨٨، مادة [د غ م]

٤٢ ابن فارس : مقاييس اللغة، ج٦ ص ٣٥٨، مادة [ذكر]

٤٣ محمد سمير نجيب اللبدي : معجم المصطلحات ...، ص ٩٠ .

٤٤ سورة الأنعام، الآية ١٧، حيث جاءت الفاء رابطة لجواب الشرط، هو قدير ، لأنه جملة اسمية .

٤٥ الزمخشري : أساس البلاغة، ص ٢١٦، مادة [ربط] .

٤٦ ابن يعيش : شرح المفصل، ج١ ص ٧١

٤٧ الزجاجي : كتاب الجمل في النحو (تحقيق د . علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة ودار الأمل، بيروت وإربد، ط١ ، ١٩٨٤م ص ٣

رفعتُ الشيء رفعاً، وهو خلاف الخفض . ومرفوع الناقة في سيرها: خلاف الموضوع . قال طرفة:
[من السريع]

موضوعهـــــا زولٌ و مرفوعهـــــا   كمرّ صـوبٍ لجـبٍ وسْط ريـحْ ٤٨

١٣ - الزَّجْر

هو أحد معاني " كلا " وسمي إعراب " كلا " بمعناها ،قالوا : حرف ردع وزجر ٤٩ومعناه في اللغة وارِد في استعمالهم : " زَجَرتُ البعيرَ حَتى مَضَى أزجُره ... والزُّجور من الإبل : التي تعرف بعينها وتنكر بأنفها .٥٠ وقد انتقل إلى النحو لعلاقة بينهما تتمثل في معنى النهي والإثارة .

١٤ - السكون

علامة من علامات الإعراب تخصُّ الجزم ،كما في لم يَخْـرُجْ، ويشارك الجزم فيها الوقف ؛ لأنه لا يكون إلا علىساكن ٥١وقد استمد علماء العربية هذاالمصطلح من بيئتهم واستعمالهم حين قالوا : سكنت الريح، وسكن المطر وسكن الغضب ٥٢ . والتشابه بين الاستعمالين يعزّزه المعنى المشترك، وهو : انقطاع الحركة.

١٥ - الاشتقاق

أخذ صيغة من أخرى مع اتفاقهما معنىً ومادة أصلية، وهيئة تركيب لها ؛ ليدُلَّ بالثانية على معنى الأصل، بزيادة مفيدة لأجلها اختلفا حروفاً أوهيئة ٥٣ .... وقد أطلق هذا المصطلح حملاً من الاستعمال اللغوي : "اشتق الفرس في عَدْوِهِ : مالَ في أحد شقَّيه، وفرس أشقّ أمق "٥٤وقد حمل هذا اللفظ للمشاركة في معنى " انصداع في الشيء " وكأن ميلان الفرس في عدوه أوحى إلى اللغويين تسمية عملية نزع صيغة من أخرى اسم الاشتقاق ..

---

٤٨ ابن فارس : مقاييس اللغة، ج٢، ص ٤٢٤، مادة [رفع] .
ديوان طرفة بن العبد (دار صادر، بيروت، لا . تا) ص ١٦
٤٩ المرادي : الجنى الداني (تحقيق د . فخر الدين قباوة ،المكتبة العربية، حلب، ط١، ١٩٧٣ م) ص ٥٧٧ .
٥٠ ابن فارس : مقاييس اللغة ج٣ ص ٤٧ مادة [زجر] .
٥١ الخليل بن أحمد : الجمل في النحو (تحقيق د. فخر الدين قباوة مؤسسةالرسالة ،بيروت، ط١، ١٩٨٥ م، ص ١٩٠ ..
٥٢ الخليل بن أحمد : كتاب العين (تحقيق د . مهدي المخزومي وآخر، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط١، ١٩٨٨ م) ج٥ ص ٣١٢، مادة [ك س، ن] .
٥٣ السيوطي : المزهر (تحقيق محمد أحمد جاد الله وآخرون، دار الجيل، بيروت، لا، تا) ج١ ص ٣٤٦ .
٥٤ الزمخشري : أساس البلاغة، ص ٣٣٤، مادة [شقق] .

١٦ - الصريح

وهو وصف يقابل المؤول ،ومثله : انتني بعدما تَفرُغ .. فـ " ما " و " تَفرُغ " بمنزلة الفراغ٥٥ ولما ظهر الكلام بعد هذا التأويل، سمي صريحاً، كأنه استمد معناه من قولهم : اللبن الصَّرِيحُ الذي انحسرت عنه رغوته ٥٦وبناء عليه قالوا : صرُحت الخمرُ، إذا ذهب عنها الزَّبد، قال الأعشى : [من المتقارب]

كمَيْتٌ تَكَشَّفُ عَن حُمْرَةٍ ... إذا صَرَّحَتْ بَعْدَ إزْبَادِهَا ٥٧

١٧ - المضارع

نوع من الأفعال دخلته الزوائد الأربع، نحو أَفْعَلُ، نَفْعَلُ، تَفْعَلُ، يَفْعَلُ وهو يصلح للحال والاستقبال، تقول يَفْعَلُ وهو في الفعل، ويفعل غداً٥٨ ...

و هذا النوع من الأفعال معرب، ولذلك اطلقوا عليه اسم " المضارع " لمضارعته الأسماء أي مشابهته إياه، ومعنى المضارع المشابه يقال ضارعته وشابهته وشاكلته وحاكيته إذا صرت مثله، وأصل المضارعة تقابل السخلين علىضرع الشاة عند الرضاع، يقال : تضارع السخلان إذا أخذ كل واحد بحلمة من الضرع٥٩ .

١٨ - المضعّف

المضعف من الأفعال هو الذي يكون آخره حرفين من موضع واحد، وذلك نحو رَدَدْتُ ووَدِدْتُ واجْتَرَرْتُ وانْقَدَدْتُ٦٠ ..... وفيه تكرر حرف من أصول الكلمة . و الأصل في اللفظ مأخوذ من قولهم : الدِّرْعُ المُضَاعَفَةُ التي نسجَتْ حلقتين حلقتين ٦١..

٥٥ سيبويه : الكتاب، ج٣ ص ١١ .

٥٦ ابن دريد : جمهرة اللغة ن ج٢ ص ١٢٥، مادة [ح ر ص] .

٥٧ ديوان الأعشى (دار صادر، بيروت، لا، تا) ص ٥٩، وفيه " كميتاً " بدل " كميتٌ " وابن فارس : مقاييس اللغة ج٣ ص ٣٤٧، مادة [صرح] .

٥٨ عبد القاهر الجرجاني : كتاب الجمل في النحو (تحقيق يسري عبد الله، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط، ١٩٩٠ م) ص ٤٠ - ٤١ .

٥٩ ابن يعيش : شرح المفصل ، ج٧ ص ٦

٦٠ سيبويه : الكتاب، ج٣ ص ٥٢٩ - ٥٣٠ .

٦١ الزمخشري : أساس البلاغة، ص ٣٧٦، مادة [ضعف] ..

١٩ - الضمير

ماكُني به عن متكلم أو مخاطب أو غائب ٦٢.... وهو في اللغة يستعمل في قولهم : ضَمَرَ الفرس وغيره ضموراً، وذلك من خفة اللحم ٦٣ ..والجامع بين الاستعمالين اشتراكهما في المعنى وهو الدلالة على دقة الشيء وغيبته واستتاره ..

٢٠ - الضمة

إحدى الحركات المعروفة، يقال في حركات الإعراب : رفع ونصب وجرّ أوخفض وجزم . وفي حركات البناء ضمّ وفتح وكسر ووقف٦٤ ولما كانت هذه الحركة تحصل في الفم ،الذي يأخذ شكلاً٦٥معيناً عند إخراجها، وكان المعنى اللغوي يطلق على الحلبة، يقولون : استبقوا في الضُمَّة، وهي الحلبة لأنها تضمّ الخيل المندفعة في كل أوب٦٦نقلوها إلى علوم لغتهم للمشاركة بينهما .

٢١ -المطلق

صفة أطلقت على المفعول الذي هو مصدر الفعل الذي يعمل فعله فيه ٦٧نحو : ضرب ضرباً ... ولما أخلي أمامه فأرسل مباشرة إلى مفعوله ،فقد اشبه عندهم الناقة التي أطلقت من عقالها وأرسلت ترعى حيث شاءت . كما قالوا : فرس محجّل ثلاث : مُطلق يدٍ أو رجلٍ ٦٨.

٢٢ - العلة

هي دليل على الحكم النحوي، باعتبارها أحد أركان القياس الأربعة : الأصل والفرع والعلة والحكم . ٦٩والنحوي يسعى جاهداً لاستخراج علل لأحكامه، وإظهار وجه الحكمة فيه، قال سيبويه :

---

٦٢ السيوطي : همع الهوامع (عني بتصحيحه محمد بدر الدين النعساني، دار المعرفة، بيروت، لا، تا)، ج١، ص ٥٦، والفاكهي : حدود النحو (ضمن الحدود في ثلاث رسائل، تقديم وتحقيق د . عبد اللطيف محمد العبد، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، ١٩٧٩ م)، ص ١٣ .

٦٣ ابن فارس : مقاييس اللغة، ج٣ ص ٣٧١، مادة [ضمر]

٦٤ السيوطي : الأشباه والنظائر في النحو، ج١ ص ٣٤٧ ..

٦٥ وصف أبو الأسود شكل الفم عند إخراج الحركات، ، قال : إذا رأيتني قد فتحت فمي بالحرف فانقط نقطة فوقه على أعلاه، فإن ضممت فمي فانقط بين يدي الحرف وإن كسرت فاجعل النقطة تحت الحرف .. يراجع ،السيرافي : أخبار النحويين البصريين (تحقيق د. محمد إبراهيم البنا، دار الاعتصام، القاهرة، ط١، ١٩٨٥ م) ص ٣٥ .

٦٦ الزمخشري : اساس البلاغة، ص ٣٧٩، مادم [ضمم]

٦٧ ابن السراج :الأصول في النحو (تحقيق د . عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٨٥ م) ج١ ص ١٦٠

٦٨ الزمخشري : اساس البلاغة، ص ٣٩٤، مادة [طلق] .

٦٩ ابن الأنباري : لمع الأدلة في أصول النحو (تحقيق د. عطية عامر، استكهولم، ١٩٦٣ م) ص ٤٢ .

" وليس شيء مما يضطرون إليه إلا وهم يحاولون به وجهاً "٧٠. واستخراج علّة الحكم تتطلب التدبر وكثرة المعاودة، فهي مشابهة لعملهم في إبلهم، قالوا عاللْتُ الناقة إذا حلبتها ثم رفقت بها ساعة لتفيق، ثم حلبتها، فتلك المُعَالّة والعِلال ٧١ومن هذه المعاودة والتكرير كانت تسمية العلة النحوية .

٢٣ - العامل :

ما أوجب كون آخر الكلمة على وجه مخصوص من الإعراب ٧٢.والعوامل بهذا التعريف إما ظاهرة لفظية، وإما مقدرة، فضلاً عن كونها تقع من الأفعال والحروف والأسماء ٧٣.....

ولما كان العامل يجلب أثراً، ويترك حدثاً نقلوه مما حاكاه في حياتهم . إنه عامل الرُمح وهو مادون الثعلب قليلاً مما يلي السنان، قال الشاعر : [من الرمل]

أطعَنُ النجلاءَ يغــوي كلمُهَــا   عَـامِلُ الثعْلـبِ فيهـا مرْجَحِـنْ ٧٤

ونظراً لقدرة العامل في العمل، وهو من مسميات بيئتهم، إذ عُرف اسمه للقوائم، جنباً إلى جنب مع عامل الرمح، قالوا : " الرمح بعامله، والفرس بعوامله "٧٥ ..

٢٤ - الفتحة

إحدى الحركات المعروفة، وهي عبارة عن فتح الشفتين عند النطق بالحرف وحدوث الصوت الخفي الذي يسمى فتحة أو نصبْة، وإن امتدت كانت ألفاً، وإن قصرت فهي بعض ألف . وصورتها كصورة ألف صغيرة مضطجعة ٧٦..

وقد انتقل لفظها إلى مصطلح النحوي، لعلاقة بين المعنيين . إذ هي في الأصل من أوصاف الناقة، قالوا فَتوحٌ، واسعة الإحليل، ونوقٌ فُتحٌ٧٧ . أو ربما نقلوها من قولهم : الفتح : الماء يَخرُجُ من

---

٧٠ السيوطي : كتاب الاقتراح (دار المعارف، حلب، ١٣٥٩ هـ) ص ٤٧ .

٧١ ابن فارس : مقاييس اللغة، ج ٤ ص ١٣، مادة [علّ] ..

٧٢ علي الجرجاني : كتاب التعريفات (مكتبة لبنان، بيروت، طبعة جديدة، ١٩٨٥م)، ص ١٥٠، مادة [عامل] ..

٧٣ عبد القاهر الجرجاني : كتاب الجمل في النحو، ص ٥٧ - ٥٨

٧٤ ابن فارس : مقاييس اللغة، ج٤ ص ١٤٥، مادة [عمل] .

٧٥ الزمخشري : أساس البلاغة، ص ٤٣٦، مادة [عمل] ..

٧٦ السهيلي : نتائج الفكر في النحو (حققه وعلّـ ـد معوّض، دار الكتب العلمية ، بيروت ط١، ١٩٩٢م) ص٦٧، والقلقشندي : صبح الأعشى (نسخة مصورة عن الطبعة الأميرية، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، لا، تا) ج٣ ص ١٦١ ..

٧٧ الفيروز أبادي : القاموس المحيط، ج١، ص ٢٣٩، مادة [فتح] ..

عيْن أو غيرها ٧٨وهما من مشتملات حياة العرب المادية ..

٢٥- الماضي

لقب الفعل الذي يدلّ على حدث مضى وانتهى، جاء في الكتاب : " وأما الفعل فأمثلة أخذت من لفظ الأسماء، وبُنيت لِما مضى ..فأمابناء ما مضى فذهبَ وسَمِعَ ومَكُثَ وحُمِدَ ..."٧٩

ودلالة الماضي تحمل في طياتها النفاذ والمرور، يشبهها في دلالاتها ما عرفوه من استعمالهم في السيف، قالوا : " مضى السيف في الضريبة، وله مضاء، وأمضى من السيف ...."٨٠وهذا الاستعمال كان هاديهم في اختيارهم لمصطلح الماضي ..

٢٦-النفي

ما لا ينجزم بـ " لا "، وهو " عبارة عن الإخبار عن ترك الفعل "٨١، والنفي يتم بواسطة أحرف مخصوصة وأفعال واسماء، ومن أمثلة الأحرف " لن "، كما في قوله تعالى [وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أبداً]٨٢.. حيث أبعد تمني الموت وعزاه عن الكاذبين في الآية . وقد اهتدوا إلى هذا المصطلح من معاناتهم وواقع حياتهم، إذ استعملوا " النفي " لمايدانيه في المعنى ،وهو " نَفِيُّ الرِّيح " . ومعناه ما تنفيه من التراب حتى يصير في أصول الحيطان . و" نَفِيُّ المطر .. ونفي الرَّحى : لما تَرامَتْ به من الطحين ٨٣..

٢٧النهي

ضد الأمر ،وهو قول القائل لمن دونه لا تفعلْ ٨٤ومن أمثلته قوله عزّ وجلّ : [لا تَخافي ولا تَحزني] ٨٥.وقد استعملوا مادة " نَهِيَ " في قولهم : جَمَلٌ نَهِيٌّ وناقة نَهِيَّةٌ٨٦: تناهت سمنًا وبلغت الغاية في ذلك كما أن مفاد النهي وغايته الكف عن فعل الشيء ...

٧٨ابن فارس : مقاييس اللغة، ج٤، ص ٤٦٩، مادة [فتح] ..
٧٩ سيبويه : الكتاب، ج١، ص ١٢
٨٠ الزمخشري : أساس البلاغة، ص ٥٩٧، مادة [مضي] ..
٨١ علي الجرجاني : التعريفات، ص ٢٦٥، مادة [نفي]
٨٢ سورة البقرة الآية ٩٥
٨٣ ابن فارس : مقاييس اللغة، ج٥، ص ٤٥٦، مادة [نفي] .
٨٤ علي الجرجاني : التعريفات، ص ٢٦٨، مادة [نهي]
٨٥ سورة القصص، الآية ٧
٨٦ الزمخشري : أساس البلاغة، ص ٦٦١، مادة [نهي] ..

٢٨- النصب

أحد حالات الإعراب الذي هو " الرفع والنصب والخفض "٨٧، وله علامة مخصوصة، هي الفتحة، أو ما ينوب عنها.. ولما كان النصب يدل في معناه على إقامة الشيء ،والفتحة، وهي العلامة الأصلية تستوي على الحرف لتظهر إقامته، كان استعمال العرب لها منقولاً مما يشابهها في حياتهم، قالوا في استعمال مادة " نصب " : نصبتُ الرُمحَ وغيره أنصبه، وتيسٌ أنصبُ وعنزٌ نصباءُ : إذا انتصب قرناها، وناقة نصباء : مرتفعة الصدر ..٨٨

٢٩- النعت

عرفه ابن مالك بقوله : [من الرجز]

فالنعتُ تابعٌ مُتِمٌّ ما سَبَقْ   بوَسْمِهِ أو وَسْمِ ما بهِ اعتلَقْ٨٩

وقد تأتي لمعان٩٠ منهاالتوضيح نحو جاءني زيدٌ التاجرُ .. أو التخصيص، نحو جاءني رجلٌ تاجرٌ .....ولما كان النعت في المعنى وصف الشيء بما فيه، فقد أخذوه مما شاركه في المعنى من موجودات حياتهم، ومسميات بيئتهم، وهو الفرس، فالنعت في حقيقة وضعه يدل على الفرس العتيق السَّبَّاق ٩١فكأن السبق أصبح صفة بها يعرف، كذلك حال النعت الذي به يعرف الاسم تخصيصاً وتوضيحاً ..

٣٠ - النحو

علم بقوانين يعرف بها أحوال التراكيب العربية من الإعراب والبناء وغيرهما٩٢وهو في أصل منبته يعني القصدَ والطريقَ٩٣قال ابن السكيت : نحَا نحوه إذا قصده، ومن منطلق التشابه بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي الذي يتمثل بالقصد كان المسوّغ لاستعارة هذا اللفظ والذي يرجح ذلك ما رُوي عن أبي الأسود الدؤلي من أنه وضع وجوه العربية وقال للناس انحُو نحوه فسمي

٨٧ السهيلي : نتائج الفكر في النحو، ص ٦٦

٨٨ ابن فارس : معجم المقاييس، ج٥ ص ٤٣٤، مادة [نصب] ..

٨٩ ابن مالك : الألفية (دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٥م) ص ٤٠

٩٠ ينظر تفصيل ذلك عند الأشموني : شرح الأشموني (مع حاشية الصبان، دار الفكر ،بيروت، لا، تا)، مج٢، ج٣، ص ٥٩

٩١ الفيروز أبادي : القاموس المحيط، ج١، ص ١٥٩، مادة [نعت] ..

٩٢ علي الجرجاني : التعريفات، ص ٢٥٩، مادة [نحو] ..

٩٣ ابن منظور : لسان العرب، ج١٥، ص ٣٠٩-٣١١ مادة [نحا] ..

نحوا٩٤..ما سبق نماذج توسدناها لنقرّ بحقيقة «مصطلحات النحو العربي، إنها انطلاقة مادية تدل على واقع محسوس، تماشت معه مادة العربية وخاماتها، فالعربية أخذت من أفواه الأعراب مشافهة، وكانت في غالبيتها تدور حول أوصافهم لمشاهداتهم في حياتهم وحياة حيواناتهم وصحرائهم ...وعندما هبوا لوصف الأحداث اللغوية من أجل وضع قوانين لها، أخذوا يقارنون بين هذه الأحداث وماشاكلها في بيئتهم . وكانت المشابهة جسر العبور الذي عن طريقه حمل اللفظ معنى اصطلاحياً إلى جانب معناه الأصلي، وبهذا الإجراء نمت ألفاظ العربية وآتت ثماراً جنية (معاني جديدة)استمدت بذورها من جنى اللغة نفسها بعد اتخاذها شكلاً آخر، والذي يدعم ما نراه جملة أمور أبرزها..

١-أن مصطلحات النحو لم توجد مع بزوغ النحو «بل تأخرت عنه مدّة قضاها علماء العربية في تدارس مبادئ النحو، ليفهموا مقصدها، ومن ثمّة راحوا يفتشون لها عن ألفاظ (مصطلحات) تناسبها، ودليل ذلك أن المصطلحات الأولى لم تكن كما نعهدها اليوم بل كانت بواكيرها الأولى شرحا لمقصدها، لهذا طالت لتبلغ جملة أو أكثر. والذي يشد أزر ذلك ما جاء في كتاب سيبويه، من أمثلة أحد عناوينه :

" باب الفعل الذي يتعدى اسم الفاعل إلى اسم المفعول، واسم الفاعل والمفعول فيه لشيء واحداً "٩٥ يريد به مصطلح " كان وأخواتها " .. وأمثلة أيضاً " باب ما يعمل عمل الفعل ولم يَجْرِ مجرى الفعل، ولم يتمكن تمكنه " ٩٦..ويقابله مصطلح التعجب .

٢- أن الدلالة المعنوية للألفاظ متأخرة عن الدلالة الحسية وتالية لها، وهذا أمر يرتضيه العقل وتسنده الوقائع وذلك لأن الإنسان في بدائيته ينطلق من المحسوس إلى المعقول في عملية الإدراك ٩٧وقد ضرب أحد الدارسين مثلاً يؤيد ذلك وهو " قطع " «قال : ففي أول استعمال " قطع " لم يكن يريد بها إلا القطع الحسي لكنه بعد أن ارتقى في الحضارة، وارتقت تصوراته حدثت له معانٍ جديدة بينهاوبين القطع مشابهة ذهنية، كقولنا : " قطع في الأمر " أي جزم٩٨ ....

٣- إن المستحدثات الجديدة في المجتمع، تؤدي إلى تفكير أبناء اللغة في وسيلة يستطيعون فيها رأب الصدع الحاصل في اللغة، وذلك عن طريق إيجاد مصطلحات للمستحدثات، فينطلقون إلى الألفاظ القديمة ذات الدلالة المندثرة فيحيونها، وهذا ما حصل لعلماء العربية وهم يضبطون قواعد لغتهم . وهو أمر يرجحه " Waldron " بقوله : " في المخترعات والاكتشافات الحديثة نحن نستعمل

---

٩٤ ابن منظور : لسان العرب، ج١٥ ص ٣١٠، مادة [نحا]، وابن الأنباري : نزهة الألباب في طبقات الأدباء (تحقيق د . إبراهيم السامرائي، مكتبة الأندلس، بغداد، ط٢، ١٩٧٠ م)، ص ١٨

٩٥ سيبويه : الكتاب، ج١ ص ٤٥

٩٦ سيبويه : الكتاب، ج١ ص٧٢

٩٧ وقد أكد ذلك الجرجاني بقوله : "ومعلوم أن العلم الأول أتى النفس أولاً من طريق الحواس والطباع «ثم من جهة النظر والروية .." ينظر عبد القاهر الجرجاني : أسرار البلاغة (صححه السيد محمد رشيد رضا «دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٢م)، ص ١٠٢

٩٨ جرجي زيدان : الفلسفة اللغوية (دار الجيل «بيروت، ط١، ١٩٨٢ م) ص ٩٧

ألفاظاً قديمة لمعانٍ حديثة ولذا يتغير المعنى " ٩٩...

ويمكن استيحاء صورة الواقع اللغوي، وعمل اللغويين فيه ليكون الدليل والسند ،وقد رسم د.إبراهيم أنيس أطر الصورة، قال : " ... هكذا وجدنا أنفسنا أمام ذلك الفوج الزاخر من الألفاظ القديمة الصورة، الجديدة الدلالة، كالمدفع والقنبلة والدبابة واللغم .. وغير ذلك من آلاف الألفاظ التي أحياها الناس أو اشتقوها وخلعوا عليها دلالات جديدة تطلبها حياتهم الجديدة .. فمن منا الآن إذا سمع كلمة " السيارة " أو " القاطرة " يخطر في ذهنه صورة القافلة في الصحراء ،أو الناقة الأولى التي تسير القافلة على هديها ؟ "١٠٠...

٤- إن العربي اهتم بمسميات بيئته كل الاهتمام ،وقد تجلّى الأمر في كثرة المترادفات للمسمى الواحد . من شواهد ذلك أسماء الأسد والحية والحجر١٠١...فضلاً عما جمعه الأستاذ " دو هامر " De Hammer " من المفردات العربية المتصلة بالجمل وشؤونه فوصلت إلى أكثر من خمسة آلاف وستمئة وأربع وأربعين ١٠٢.

ولا غرابة بعد ذلك أن ينقل العربي ألفاظ مشاهداته وصفات إبله لتكون مصطلحات لِمَاشابهها من قضايا نَحْوه. وتبدو شدّة الترابط بين حيوان الصحراء والعربي من خلال إنزال حيوانها منزلة العقلاء، ومخاطَبته إياه الإنسان، يشهد لذلك ما روي عن عنترة من أبيات قالها معبراً عما في نفس حصانه : [من الكامل]

فَازْوَرَّ مِنْ وَقْعِ القَنَا بِلَبَانِهِ ... وَشَكَا إِلَيَّ بِعَبْرَةٍ وَتَحَمْحُمِ

لَوْ كَانَ يَدْرِي مَا المُحَاوَرَةُ اشْتَكَى ... وَلَكَانَ لَوْ فَهِمَ الكَلَامَ مُكَلِّمِي ١٠٣

وهي حقيقة ترجح هذا التشابه، مما يغلّب نقل العرب ألفاظ حيوان صحرائهم إلى مصطلحات نحوهم ..

٥- إن نشأة المصطلحات والمسميات المعنوية، ترقى إلى نماذج حيّة في حياة الإنسان ، نموذج أدركه وحسّ به وعايشه وعاينه، ليصبح كأنه جزء منه . وعندما يعرض لمفهوم فكري يريد التعبير عنه، يعود إلى ما يعرفه في حياته، فتكون المشابهة جسر العبور، ينطلق منه وينقل اللفظ إليه، وقد وصف أحد الدارسين علمية الانتقال، بقوله : " إن اللفظ يتبعُ المدرك ويأتي بعده ضرورة،

---

٩٩. Waldron : Sense and sense development (London - 1967) : 117

١٠٠ إبراهيم أنيس : دلالة الألفاظ (مكتبة الأنجلو المصرية، ط٣، ١٩٧٦ م) ص ١٤٦ -١٤٧

١٠١ ذكر ابن فارس أن العرب جمعت للأسد خمسمئة اسم، وللحية مئتين ،وللحجر سبعين اسماً، يراجع، ابن فارس : الصاحبي في فقه اللغة ...ص ٤٤

١٠٢. Renan ; Histoire General des Langues Semitique (Paris) . :387 . V

١٠٣ التبريزي : شرح القصائد العشر (تحقيق د . فخر الدين قباوة : منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت ط٣، ١٩٧٩ م) ص ٣١١

فالأصل في اللغة المدرَك الذهني ثم يأتي الإنسان بالصوت أو باللفظ الذي يُعبّر فيه عن ذلك المدرك.

وجميع المدارك الذهنية اجتماعية نشأت من صلة الإنسان بماحوله وبمن حوله .."[104]ومن هنا نفذ العربي إلى استخراج مصطلحات نحوه ..

٦- إن المتتبع لمسيرة النحو العربي بعامة ومصطلحاته بخاصة يرى بأُمّ عينه انطلاقتها المادية في ظلال الصحراء . إذ انطلق اللغويون والنحاة إلى مناهل اللغة يجمعون منثورها ويضمون متفرقها، لاستنباط أحكامها ورسم أطر قواعدها ،وكان المنهل الصافي في ذلك أعراب الصحراء الذين ابتعدوا عن مجاري الاختلاط بالشعوب الأخرى، فصفت مشاربهم لدى اللغويين، وقد حفظت المصادر روايات تدعم ذلك، منها ما قاله الكسائي للخليل : " من أين أخذت علمَك هذا ؟ فقال : من بوادي الحجاز ونَجْد وتهامة، فخرج ورجع، وقد أنفذ خمس عشرة قنينة حبراً في الكتابة عن العرب، سوىما حفظ ..."[105]..

وعندما بدأ بوضع أحكام لغته، قفل راجعاً إلى مصدره الأول يسائل الأعراب عن بعض قضاياه، مستعملاً مصطلحات (ألفاظاً) استعمالاً جديداً فيجيبون عن معناها اللغوي الذي فهموه ويغرب عن بالهم المعنى الاصطلاحي ،وشاهد ذلك أن أحدهم سمع بعض فصحاء العرب ينشد : [من الرجز]

• نَحْنُ بَنِي عَلْقَمَةَ الأَخْيَارا •

فقال له : " لِمَ نَصَبْتَ بَني ؟ " فقال : " مَا نَصَبْتُه " [106] ويعلق ابن فارس على ذلك بقوله : " وذلك أنه لم يَعْرِفْ من النصْب إلا إسناد الشيء "[107]ففي هذا دليل على أسبقية المعنى اللغوي المادي على المعنى الاصطلاحي ..

٧- إن المصطلحات النحوية كانت أسماء لمسميات عرفوها، وألفاظاً لأحداث وَعَوْهَا، فمصطلح " النحو " و" الإعراب " و " الرفع "و " النصب " وسواها لم تكن تعرف إلا بأسمائها، يدعم أزر ذلك ما نقله ابن فارس، قال : " وزعم قومٌ أن العربَ العاربة لم تعرف هذه الحروف بأسمائها، وأنهم لم يعرفوا نَحْواً ولا إعراباً ولا رفعاً ولا نَصْباً ولا هَمْزاً ....[108]..

ثم نقلوا هذه الألفاظ من معانيها إلى معان مشابهة لها أو قريبة منها أو بينها مناسبة، والذي يغلب ذلك ما رواه السيوطي عن بعض شُرّاح الجمل : قال : " ...والسبب في ذلك أن الإعراب جعلت ألقابه مشتقة من ألقاب عوامله، فالرفع مشتق من رافع، والنصب من ناصب، والجر أو الخفض

---

[104] د. عمر فروخ : عبقرية اللغة العربية (دار الكتاب العربي ،بيروت، ١٩٨١ م)، ص ٣٩ ..

[105] السيوطي : بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، ط٢، ١٩٧٩ م) ج٢ ص ١٦٣

[106] ابن فارس : الصاحبي في فقه اللغة ، ص ٣٥

[107] ابن فارس : الصاحبي في فقه اللغة، ص ٣٥

[108] ابن فارس : الصاحبي في فقه اللغة، ص ٣٥

من جاور وخافض والجزم من جازم "١٠٩وبهذه الطريقة تم نقل المصطلحات النحوية .

تلك هي أدلة استعارة مصطلحات النحو العربي من موجودات بيئتهم، إنها إضاءة على حقيقة تطور الدلالات اللغوية في تراث العربية، فضلاً عن كونها معلماً يعرفنا كيف استطاع لغويونا مواجهة الحدث الحضاري المتمثل بتقعيد قواعدنا، وإيجاد مصطلحات لهذا المعلم الطارئ ...

إنها صُوَى في حياتنا اللغوية، تعود علينا بالخير العميم، لِمَا فيها من كشف النقاب عن دفائن ذخيرتنا اللغوية، وكثير من حقائقها التي تتمثل بالأمور الآتية :

١- الإسهام في ترجيح الرأي حول قضية تفاقم الجدل١١٠ فيها، وهي قضية نشأة اللغة وكان إسهامها فيها عن طريق إظهار كيفية نمو اللغة وتطورها لمواجهة المستجدات، وذلك عن طريق استعارة مصطلحات النحومن واقع التراث الغوي، وهذايدل بجلاء على أن اللغة في بواكيرها الأولى كانت توقيفاً ثم أخذت تنمو عن طريق الاصطلاح ،وهذاالرأي ترجحه الوقائع، ويؤيده ابن حزم، بقوله : " ...... فصحّ أنه توقيف من الله عزّ وجلّ وتعليم منه، إلا أننا لا ننكر اصطلاح الناس على إحداث لغات شتى بعد أن كانت لغة واحدة وقفوا عليها، بها علموا ماهية الأشياء وكيفياتها وحدودها .... " ١١١..

٢-اعتبارها التفاتة لطيفة تدل علىنمو معاني المفردات، وتطور مدلولاتها واختصاص كل علم وفرع من المعرفة بجانب من معاني ألفاظ اللغة وهو مظهر عبقرية، وعنوان حيوية وقدرة على المواضعات اتسمت بها العربية، ومن أدلة هذه الحيوية والقدرة علىحمل اللفظة الواحدة لجملة من المعاني، ماذكره الخوارزمي، قال : " لفظة الرّجعة، فإنها عند أصحاب اللغة : المرة الواحدة من الرجوع، لا يكادون يعرفون غيرها، وهي عند الفقهاء الرجوع في الطلاق الذي ليس ببائن، وعند المتكلمين ما يزعمه بعض الشيعة من رجوع الإمام بعد موته، أو غيبته، وعند الكتاب حساب يرفعه المُعطي في العسكر لطمع واحد ،وعند المنجمين سير الكواكب من الخمسة المتحيرة، علىخلاف نضد البروج "١١٢....

٣- إسداء خدمة عن طريق المشاركة في حلّ مشكلة يعانيها العربي اليوم تتمثل بمصطلحات العلوم التي تجتاحنا كلّ يوم ،مشكلة زرعت في نفوس الناطقين بالضاد قلة الثقة بها، وأنها لغة قاصرة عن الوفاء بحاجات أهلها في ميادين شتى :العلوم، الفنون، الصناعات ... ولعل في ما قدّمناه رداً على مزاعم أولئك القوم ، وحجة دامغة تثبت قدرة العربية على أن تكون لغة العلم والحضارة والتقدم..

لقد استطاع علماء العربية إيجاد مصطلحات لعلوم لغتهم ولغيرها من العلوم بواسطة استخراج

---

١٠٩ السيوطي : الأشباه والنظائر في النحو، ج١ ص ٣٤٧

١١٠ تقتسم الفرقة هذه القضية منذ القديم، ينظر، السيوطي : الاقتراح، ص ٧ . ولا يزال الجدل قائماً إلى اليوم، يراجع، زيان أحمد إبراهيم : " اللغة اصطلاح لا توقيف "، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، الكويت (العدد ٨، المجلد ٥، ربيع ١٩٨٥ م) ص ١٦٦ - ١٧٤

١١١ ابن حزم : الإحكام في أصول الأحكام، مج١، ج١، ص ٣٢ -٣٣..

١١٢ الخوارزمي : مفاتيح العلوم (تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١ . ١٩٨٤ م) ص١٤..

كنوز العربية وتفعيلها وتثميرها، وهي قادرة اليوم على أن تعود مجدداً لتفي بحاجات أهلها، بشرط أن يهبوا و يعكفوا على مفردات لغتهم وينقلوا المتشابه إلى شبيهه ويسموه باسمه .. متأسين بعمل نحاة العربية ..

هلاّ أفقنا بعد هذا، ونفضنا غبار الخجل، وتحررنامما أصابنا من الخبل القائل بعجز لغتنا وقصورها عن مواجهة مقتضيات الحياة، بالعودة إلى دفائن لغتنا ؟!! لو فعلنا ذاك لحصلنا على قسط كبير من المصطلحات، وعندما يعجزنا الأمر ننثني إلى مجار أخرى كالترجمة والتعريب ....وغيرهما ...

لكننا لم نفعل شيئاً من هذا ، بل ندبنا حظنا ولغتنا ولم تَستعصِ دموعنا ...ولم تلبث أن انطلقت من بين ظهرانينا شتى دعوات كان من بينها التحوّل إلى لغة أخرى...[113]

إننا انتجعنا الجدب والخصبُ محيطٌ بنا من كل جانب، فاضطررنا القحط والمحل - بسبب سوء تقديرنا ومنهجنا - إلى التفريط في جنب العربية، وظننا أننا نخدم أمتنا ونحافظ على شخصيتنا لتواكب تيار الحضارة ،وما درينا أن " في الحفاظ على اللغة الوطنية حفاظاً على الشخصية الوطنية، وأن خدمة الأمة العربية يكون بتمثل لغتها القومية، ثم الأخذ باللغات الأجنبية الأخرى . أما أن يكون هناك تمسك باللغات الأخرى على حساب اللغة القومية فهذا أسلوب لا يلجأ إليه إلا مَن أراد لهذه الأمة التخلف لا التقدم كما يدّعي " [114]

أكرمْ بعلماء عربيتنا ! الذين واجهوا مستحدثات، فأوجدوا لهامصطلحات، ووضعوا علوماً ولم تعجزهم المصطلحات والمسميات، ما أحوج عالمنا وطالبنا اليوم لأن يتأسى ليكون نِعْمَ الخلف لذلك السلف ..

□□

١١٣ ينظر . د. بنت الشاطئ : لغتنا والحياة (دار المعارف ، مصر، ١٩٧١ م) ص ٩٥ - ١٢٦ .
١١٤ د. محمود أحمد السيد : شؤون لغوية (دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م) ، ص ١٨.

كتاب من عالم المعرفة:

في تراثنا العربي الإسلامي*

عبد اللطيف الأرناؤوط

يعد كتاب" في تراثنا العربي الإسلامي" تأليف الدكتور توفيق الطويل إضافة هامة للمكتبة العربية، تناولت التراث العربي الإسلامي، ويمتاز بتركيزه على خصائص التفكير العلمي عند العرب.. ومؤلفه أحد أعلام الفكر العربي المختصين بالدراسات العربية الإسلامية.

يحدد المؤلف في المقدمة التراث العربي في فسحته الزمانية والمكانية " عصر الاسلام الذهبي في المشرق والمغرب العربيين" من منتصف القرن الثامن الميلادي حتى القرن الثالث عشر الميلادي. أما التراث الغربي فيتناول العصور الحديثة التي بدأت بالقرن السابع عشر للميلاد، وفيه تمّ وضع أصول المنهج التجريبي في الغرب. ويلاحظ المؤلف أن الموازنة بين تراث الغرب والشرق تستدعي عدم إغفال الفارق الزمني بين التراثين.

كما يحدد المؤلف المقصود بالتفكير العلمي، وهو التفكير الذي تنطلق منه أي دراسة تعتمد منهج الملاحظة الحسية والتجربة العلمليــة، وتستهدف وضع قوانين لتفسيرها تصاغ برموز رياضية.وهو منهج يستبعد التسليم للخرافة والأوهام والخوارق والقوى الخفية، لكنه لايتعارض مع الإيمان الديني.

•••

خصائص التفكير العلمي في تراث العرب وعند الغربيين:

يشير المؤلف في الفصل الأول إلى خصائص التفكير العلمي ومنها البدء بتطهير العقل من معلوماته السابقة والشك بالمسلمات، وقد سبق العرب الغربيين في الشك بالحقائق الموروثة.. فمن أقوال الجاحظ " تعلم الشك في المشكوك فيه.. فلو لم يكن ذلك لاتعرف التوقف ثم التثبت".

وكان أبو هاشم البصري"٩٢٣م" يرى أن الشك ضروري لكل معرفة، ويقول الغزالي:" لو لم

* – في تراثنا العربي الإسلامي. تأليف : الدكتور توفيق الطويل... صدر في سلسلة ' عالم المعرفة' الكويتية.. رقم ٨٧ في ٢٥٠ صفحة من القطع المتوسط

يكن في هذه الألفاظ إلا ما يشكك باعتقاد الموروث لكفى بذلك نفعاً".

وقد سبق الغزالي الفيلسوف الألماني ديكارت بخمسة قرون في اعتماد الشك المنهجي الارادي، ونبّه الحسن بن الهيثم إلى" أن حسن الظن بالعلماء السابقين مغروس في طبائع البشر، وأنه كثيراً ما يقود الباحث إلى الضلال".

ومن خصائص التفكير العلمي، الملاحظة الحسية كمصدر للحقائق،،ويراد بها توجيه الذهن إلى ظاهرة حسّية لكشف خصائصها، والملاحظة أهم أركان المنهج العلمي اعتمدها العرب في بحوثهم، ومنهم " جابر بن حيان" مؤسس علم الكيمياء الذي اعتمد التجربة أساسا لنظرياته، وأشار " الحسن بن الهيثم" إلى أهمية الاستقراء في البحث والتثبت من المقدمات وسلامة النتائج، كما أبرز " إخوان الصفا" أهمية الاستقراء في الوصول إلى الحقائق، ورفض " البغدادي" مؤلف كتاب" الإفادة والاعتبار" التسليم بما يقوله جالينوس.. والاعتماد على التجربة . كما أظهر ابن النفيس وابن سينا أغلاط جالينوس اعتمادا على التجربة. وكان أطباء العرب وهم يزاولون الطب لايقنعون بقراءاتهم بل يعتمدون على خبراتهم السريرية، وكتب " الرازي " موسوعته الطبية " الحاوي" وضمّنها كثيرا من تجاربه وملاحظاته جامعا بين العلم النظري والتطبيقي..

وكان " رشيد الصوري" عالم النبات، يدرس النباتات في منابتها، ويستصحب معه من يرسمها بألوانها وفي مختلف مراحل نموها . ويتحدث" ابن الخطيب الغرناطي" في رسالة له عن العدوى فيقول: " وقد ثبت وجود العدوى بالتجربة والاستقراء والحسّ والمشاهدة والأخبار المتواترة".

وفي الجغرافيا لم يكتف العرب بالتسليم بآراء بطليموس.. بل لجؤوا إلى المشاهدة والتجريب، وقام " أبناء موسى بن شاكر" بقياس الكرة الأرضية بأسلوب تجريبي، وتوصلوا إلى أن محيط الأرض يبلغ ٤١٢٤٨كم وهو رقم قريب من الحقيقة يدل على ما كان للعرب من الباع الطويل في الأرصاد وأعمال المساحة.

وبنى الجغرافيون العرب معارفهم على الرحلة والاختبار، فعرفوا خواص كل إقليم بالمشاهدة كما فعل" المقدسي وسليمان التاجر" وبرعوا في رسم الخرائط التي اعتمدوها بالخبرة والعيان، وكان للإدريسي صيت في هذا المجال فقد صنع خريطة للأرض من الفضة لصالح ملك النورمانديين " روجر الثاني" فاستحق بجدارة لقبه وصيته.

واستخدم العلماء العرب الآلات في بحوثهم وصمموا كثيراً منها، فاستخدموا الاصطرلاب وصمموا البوصلة، واخترع الرازي عدداً من الآلات والأجهزة لتجاربه الكيماوية، واستخدم الزهراوي الطبيب وهو من أكبر الجراحين العرب مئات من الأدوات في عملياته الجراحية.

وكان جابر بن حيّان يطلق على التجربة مصطلح التدريب، وقادت تجاربه إلى نتائج كيماوية باهرة، كما زاول التجربة" ابن الهيثم" وسماها " الاعتبار" وترك نتائج علمية هامة في ميدان البصريات، ووضع ابن سينا: أسساً وقواعد للتجربة العلمية في مجال اختبار الأدوية، كما فطن العرب إلى ضرورة المشاركة والتعاون بين العلماء في مجال البحث العلمي، فاستعان " الطوسي" بعدد من الفلكيين لمساعدته في دراساته الفلكية، واستعان" الإدريسي" بعدد من الباحثين الأذكياء في وضع كتابه "المشتاق في اختراق الآفاق".

ومن خصائص التفكير العلمي النزوع إلى التعبير عن نتائج البحث النظرية المجردة برموز وقوانين وأرقام عددية، فاستخدم العرب الآلات التي تحول الكيفيات إلى كميات عددية توفيرا للدقة، والمراصد التي ضمت أجهزة مختلفة للقياس كالمزولة والاصطرلاب، وتوصلوا إلى قياسات دقيقة لحركة الأوج الشمسي، وصححوا أخطاء بطليموس في انحراف دائرة البروج ومواقيت اعتدال الليل والنهار وطول البحر المتوسط، وحساب المثلثات ، وحلّ المعادلات التكعيبية.

ووفق " الفرغاني" في قياس بُعد الكواكب وتحديد المسافات بينها بالشعاع الأرضي، كما قاس "البيروني" الثقل النوعي مستخدماً جهازاً مخروطيا يعدّ أقدم مقياس للكثافة.

ومن سمات التفكير العلمي موضوعية البحث ونزاهة الباحث ، وقد التزم العلماء العرب بهاتين السمتين. يقول" الحسن بن الهيثم".

" الحق مطلوب لذاته، وكل مطلوب لذاته ليس يعني طالبه غير وجوده، ووجود الحق صعب، والطريق إليه وعر، والحقائق منغمسة بالشبهات.". ونجد مثل ذلك الحرص على النزاهة والحياد والموضوعية في كتابات: الغزالي وابن رشد والجاحظ، كما نجد لديهم الاعتقاد بمبدأ الحتمية التي تفرض أن لكل ظاهرة علة ونتيجة أو معلولاً قبل أن ينادي "جون ستورت ميل" بمبدأ الحتمية بمئات السنين.

على أن هذه السمات المنهجية في التفكير لدى العلماء العرب لم يعترف بها الغرب حتى نهاية القرن التاسع عشر، فقد صدرت بحوث من مستشرقين متعصبين أنكروا فضل العرب على الثقافة والحضارة العالمية إلى أن جاء القرن العشرون، وزالت موجة التعصب البغيض، فسلم كثير من الباحثين الغربيين بفضل العرب الثقافي والعلمي... وأبرزوا خصائص التفكير المنهجي لدى العرب المسلمين والنتائج الهامة التي توصلوا إليها، على الرغم من عدم نشر كثير من المخطوطات التي تعزز هذا الإنصاف، وعلى الرغم من شعور اليأس الذي يخالج أبناء الجيل الجديد من الأمة العربية بسبب تدهور الأوضاع العربية الراهنة.

•••

الترجمة ونقل الثقافات الأجنبية الوافدة:

في الفصل الثاني من الكتاب، يعرض المؤلف أثر الترجمة في ازدهار الفكر العربي في عصره الذهبي، فيبرز أهمية نقل المعارف بين الأمم، ويشير إلى أن الترجمة بدأت منذ عهد بني أمية بأمر من خالد بن يزيد بن معاوية، وأجاز الخليفة عمر بن عبد العزيز نقل الكتب الطبية إلى العربية، ولقد اهتم العرب بترجمة التراث اليوناني منذ القرن الثاني للهجرة، وهو تراث فلسفي وطبي وجغرافي، وقام ازدهار الفكر العربي على نقل تراث الأمم الأخرى من فرس وهنود، كما قامت نهضة أوربا على نقل التراث العربي إلى اللاتينية، وميل بعض الخلفاء للعلوم الفلسفية ومواجهة المشكلات الدينية الفلسفية. وكان التراجمة يجيدون اللغة التي ينقلون عنها، ويحرصون على الدقة في النقل، وإن توخى بعضهم تجنب الترجمة الحرفية، وأدى تفاوت اللغات إلى بعض الغموض في

النصوص المترجمة، فعمد "اسحق بن حنين" إلى إعادة ترجمة بعض أعمال ابن البطريق وأسطفان بن باسل، وسخا الخلفاء في إكرام المترجمين ، فكان حنين بن اسحق يتقاضى وزن ما يترجمه من كتب ذهباً، ونقل أغلب المترجمين التراث اليوناني عن السريانية والعبرية دون تدقيق في أغلاط أو إغفال ما وقع فيه السريان في ترجمتهم، ففقدت هذه الترجمات دقتها ونصاعة أسلوبها. وكانت هذه الترجمات تخضع لمراجعات دقيقة قبل اعتمادها من مختصين أكفاء، وبرع الفرس في الحكمة والتنجيم والهندسة، فنقل العرب كتبهم زمن الدولة الساسانية، واستمرت حركة الترجمة عن الفارسية إلى العربية، وبرز فيها أعلام كابن المقفع، وشجع دخول الفرس الدين الإسلامي وتعيين الوزراء من أصل فارسي_ كالبرامكة_ على حركة النقل عن الفارسية، وكان للأدب الفارسي أثر قوي في الشعر العربي والأدب في عهد العباسيين.

ونقل العرب عن الثقافة الهندية بعض الأفكار الفلسفية كالتناسخ، وأخذوا عنها الرياضيات والفلك، ودراسة أوزان الشعر، وآراءهم النقدية في الأدب والبلاغة، ونظراتهم في الكون والحياة مما يدخل في باب الحكمة.

ونشطت بعض المراكز الثقافية الفارسية واليونانية والسريانية في الترجمة مثل: جند يسابور وحران والاسكندرية التي كانت مراكز إشعاع ثقافي وعلمي منذ القدم، فكان لها الفضل في التعريب بتشجيع من الخلفاء، وفي نهاية القرن الثالث الهجري اكتملت حركة الترجمة، وتحوّل العلم العربي إلى مرحلة الإبداع والأصالة، واستمرت هذه المرحلة إلى أن دمّر هولاكو بغداد في منتصف القرن الثالث عشر. ومرت الترجمة بثلاثة أدوار وأسهم فيها خمس طوائف هي:

١- النساطرة أكبر نقلة الطب.

٢- اليعاقبة الذين نقلوا الأفلاطونية المحدثة ونصوصها.

٣- الزرادشتيون من أبناء مدرسة جند يسابور

٤- الحرانيون

٥-اليهود.

ولم يكن العلماء المسلمون يعتمدون على النصوص المترجمة، بل كانوا يقوّمونها ويعلقون عليها، ويضيفون لها. وقد ساعدت حرية الفكر والتسامح عند المسلمين على ازدهار حركة النقل، كما ساعد تشجيع الخلفاء والأمراء على هذه النهضة الثقافية.

ويقترح المؤلف عدداً من التوصيات لنهضة ثقافية عربية إسلامية حديثة منها إنشاء ديوان للترجمة ودعمه بموازنة ضخمة تلبيّ غاياته، وحسن اختيار الكتب المترجمة، وتقديمها للقراء بأسعار مغرية وطباعة أنيقة، وإنشاء فروع لهذا الديوان في العواصم والمدن الكبرى، وتشجيع الموسرين على رعاية حركة الترجمة وإنشاء معاهد مستقلة لإعداد التراجمة في كليات الآداب..

•••

ويستعرض المؤلف في الفصل الثالث" لقطات من تاريخ الطب العربي" بعض الإنجازات

الطبية في التراث العربي" الإسلامي التي قامت على المشاهدة الحسية منهجاً، دون تحيز أوسمي لتمجيد لا يستند إلى الحقائق الموضوعية.

كان الطب عند العرب وقائياً " يستهدف حفظ الصحة. وعلاجياً يرمي إلى شفاء المرضى، وقد توصل العرب إلى كثير من اسس الطب الوقائي بدراسة الجسم ووظائف أعضائه والكشف عن أسباب المرض وأعراضه، وعنوا بالوسائل التي تكفل حفظ الصحة وعدم الوقوع في المرض من حيث نظافة الماء والهواء والمسكن وسلامة النفس من الهيجانات والانفعالات، فكتب " الرازي" عن منافع الأغذية، وأفرد تلميذه" علي بن عباس" واحداً وثلاثين فصلاً في علم الصحة، فتناول الرياضة والاستحمام والغذاء والشراب والنوم، وحذر من الأمراض الوبائية، واضاف ابن سينا في قانونه شروط اختيار المرضعة، والوقاية من حرارة الشمس، كما تعرض ابن خلدون في مقدمته لبعض الشروط المتعلقة بحفظ الصحة مما يتصل بعلم التغذية، ونقاء الهواء، وعلاقة الصحة بحياة السكان في المدن والأرياف.

وفي مجال الطب العلاجي ، اهتم العرب بتشخيص المرض ومعرفة أعراضه وطرق علاجه واستجواب المريض وفحص البول وجسّ النبض، وساعدهم التشخيص على التفريق بين الأمراض المتشابهة الأعراض، ففرق " الرازي" بين الجدري والحصبة، وميز " ابن سينا" بين الالتهاب الرئوي والتهاب السحايا الحاد.

وفي طب العيون تناول الطب العلاجي أمراض العيون.. كما تناول العرب الأمراض النسائية، وأمراض الأطفال والأمراض العصبية والنفسية، ومن أهم مؤلفاتهم في الطب التخصصي كتاب" دغل العين" ليوحنا بن ماسويه الدمشقي، وكتاب" العشر مقالات في العين" لحنين بن اسحق، و" تذكرة الكحالين" لعلي بن عيسى، و" المنتخب في علاج أمراض العين" لعمار بن علي، و" الكافي في الكحل" لخليفة بن أبي المحاسن. ونلاحظ أن بعض هذه المؤلفات مزوّد بالرسوم الإيضاحية، وبرع" ابن سينا وابن زهر وعلي بن عباس" في معالجة أمراض النساء والتأليف فيها.

وامتد الطب العلاجي إلى الأمراض المعدية أو السارية، فتحدث" ابن سينا" عن السل الرئوي والجمرة الخبيثة" النار المقدسة". واستخدم " ابن التميمي" التدخين لتطهير الهواء من الأوبئة، وكان الطاعون موضع دراسات علمية عندهم. أما التشريح فقد وقف الشرع حائلاً دون تشريح الجثث البشرية. فاكتفوا بتشريح جثث القردة وغيرها من الحيوان، وعرف بذلك ابن ماسويه والجاحظ في دراسة الحيوان، على أن أبرز المشتغلين بالتشريح هو" أبو القاسم الزهرواي" الذي أوصى بفتح الخراجات واستئصال السرطان، والعلاج بالكي، ومارس ربط الشرايين في جراحاته، وتفتيت الحصاة في المثانة.

وفي علم النبات برز" ابن البيطار" كبير العشابين في بلاط " الكامل الأيوبي" و" رشيد الدين الصوري". وفي الكيمياء يعد" جابر بن حيان" مؤسس علم الكيمياء، ويرجع الفضل للعرب في استحضار كثير من المركبات الكيماوية كحامض النتريك وزيت الزاج والنشادر، وبرع علماء العرب بعلم تركيب الأدوية " الصيدلة في عصرنا" وهم أول من أنشأ صناعة العقاقير بالاستناد إلى التجربة، وبرز منهم فيها" ابن سهل وابن التلميذ أمين الدولة"و" ابو جعفر أحمد الغافقي، ووضع " ابن البيطار" أكبر موسوعة في هذا المجال.

واقيمت المشافي" البيمارستانات"، ومعاهد لتعليم الطب، وأفردت دور لعلاج مرضى الجذام والأمراض النفسية والعقلية، كما أقام العرب مشافي متنقلة يتم نقلها إلى مواطن انتشار المرض أو الوباء.

وكان للمشافي نظامها الذي يشبه نظامها الحالي، من وجود أقسام للجنسين، ووجبات للمرضى، وصيدليات تابعة لها، وجولات منتظمة من الأطباء على المرضى، ولم يشترط في الفترة الأولى حيازة الطبيب شهادة في الطب، إلا أنهم أخضعوا زمان المقتدر لفحص يثبت أهليتهم حرصاً على سلامة المرضى، ويشرف على امتحانهم كبير الأطباء " سنان بن قرة"، ويمنح الناجح منهم إجازة، ويحرم على الطبيب إفشاء أسرار مهنته أو تقديم السم لعدو أو إجهاض امرأة، وعدت المبادئ أسساً ثابتة لأخلاقية المهنة.. وألفت في آداب الطب مؤلفات منها: المدخل لابن الحاج، ومعالم القرى في أحكام الحسبة لابن الأخوة.

***

ويستعرض المؤلف تطور تاريخ الطب عند العرب المسلمين من الجاهلية حتى العصر العباسي، ويقدم نماذج من الإنجازات الطبية لديهم، ومنها استخدام الرازي امعاء الحيوان في التقطيب، والفتائل وخيوط الجراحة، واستخدام المحاجم في علاج داء السكتة، وتشخيص مرض الطاعون واستخدام الزئبق في علاج الأمراض الجلدية، والاهتمام بالحالة النفسية للمريض، واستخدام الحزام، والنظر إلى الحمى على أنها عرض لامرض، واكتشاف البول السكري، واستحضار حوامض كيماوية ماتزال مستعملة إلى يومنا.

أما ابن سينا الملقب بأبقراط العرب، فبرع بملاحظاته السريرية فوصف تقيح التجويف البلوري، وفرّق بين المغص المعوي والمغص الكلوي، وبين شلل الوجه الناجم عن سبب مركزي في الدماغ، والناجم عن سبب محلي، وحدد مختلف أنواع اليرقانات، ومعالجة القناة الدمعية، وتشخيص الانكلستوما، والرهقان، ومعالجة الديدان المعوية، واخترع الزهراوي منظار المهبل، وبرع في جراحة فتح القصبة والكسور، ويعود الفضل في اكتشاف الدورة الدموية إلى عالمين عربيين هما:" علي بن عباس، وابن نفيس" ومارس هذا الأخير التشريح، وكاد أن يتوصل إلى علم الباتولوجيا، وتوصل ابن زهر إلى تجربة يسّرت تعاطي المسهلات.

وهكذا بدا الطبيب العربي علمياً في العصر العباسي بفضل اسهام هؤلاء النوابغ الذين عزلوا علم الطب عن الفلسفة والمعتقدات وأخضعوه للملاحظة الحسّية والتجربة، فاستقى أصوله من البيئة العربية الإسلامية، ونما في ظلال ثقافتها.

ويرجع للعرب فضل نقل الحضارة إلى أوربا عن طريق الاحتكاك بالشرق في الحروب الصليبية، وبفضل حركة الترجمة التي نشأت في صقلية والتماس الحضاري في الأندلس. على أن أبرز هذه الطرق تأثيراً كان حركة الترجمة في صقلية التي استولى عليها العرب عام ٨٣٧ م، ثم انحسر سلطانهم عنها، وكان ملكها" روجر الثاني" محبا للعلوم متسامحاً في الدين، فرعى العلم والعلماء، وقرّب أعلامه من العرب ومنهم: الشريف الإدريسي، واهتم ابنه " فريدريك" بالطب فأنشأ مدرسة" سارنو" الطبية، واعتمد مدرسوها المراجع الطبية العربية، وقام" قسطنطين" الإفريقي وهو تاجر تونسي استقر في صقلية، واعتنق النصرانية بترجمة مخطوطات الطب عن العربية، وتسلل

بعض خريجي هذه المرسة إلى فرنسا، فدرّسوا الطب في" مونبلييه" و" باروا".

أما في الأندلس فقد فرضت اللغة نفسها لغة للعلم والثقافة بعد سقوط غرناطة ١٤٩٢م، وقام البابا" سلفستر الثاني" الذي أقام ثلاث سنوات في اسبانيا، واستهوته علوم العرب برحلة إلى قرطبة"، كما أقام رئيس أساقفة طليطلة " ريموند" ديوانا للترجمة عن العربية، وكان أشهر تراجمة" طليطلة، " جيرار الكريموني" فنقلت كتب أعلام الطب العربي كابن ماسويه والرازي وابن سينا. وأسس أطباء العرب النازحون من الأندلس أول مدرسة للطب في " مونبلييه" وادخلت كتب الطب العربي في مقرارات هذه المدرسة. وهكذا كان للعرب فضل تأسيس نهضة أوربية، وقيام حركة الإحياء على أسس من العلم العربي والثقافة العربية.

***

وفي الفصل الرابع يتناول المؤلف" دور العقل في الحياة الفكرية عند العرب" فيشير إلى الاضطهاد منذ القدم تحت شعارات متنوعة منها: الزندقة والمروق على الدين وإحداث البدع زمن المهدي والرشيد والمأمون والمعتصم، وشارك في مهاجمة حرية الفكر نفر من المنافحين والمدافعين عن الدين كالغزالي وابن حزم، وتعرض" ابن تيمية" للاضطهاد الفكري بسبب نزعته العقلية. كما تعرض الشيخ محمد عبده في العصر الحديث لحملة قاسية بسبب تحكيمه العقل في فتاواه الدينية، ونلاحظ أن جامعاتنا اليوم تقيم معارفها على أساس من التوفيق بين الدين والعقل خشية أن تثير الرأي العام المتشبع بالموروث، فلا تجرؤ أن تقيم فكراً متحرراً أو تقود حرية الفكر إلى حيث قادتها أوربا في نهضتها الحالية، إذ فصلت بين الدين والدولة، وطهرت العقل الغربي من سيطرة الأعراف والموروثات التي تتنافى والعقل.

***

في رحاب التصوف الإسلامي:

وفي الفصل الخامس.. يدرس المؤلف ظاهرة التصوف الإسلامي الذي بدأ عكوفاً على العبادة وإعراضاً عن زخرف الدنيا وضبط جماح النفس عن الهوى، فعرفت الحياة الإسلامية ظاهرة النسك المستمدة من مبادئ الدين، ثم تحوّل التصوف إلى نهج فكري بعد ظهور علم الكلام، وأصبح التصوف معرفة يقينية بالخالق تستهدف تصفية النفس والمكاشفة، لكنه ظلّ يلتمس مثله الأعلى من الدين ويستمد مسوغاته من الحب الإلهي، غير أن المتأخرين من المتصوفين بالغوا في مذاهبهم الصوفية في الكشف والحلول، فتصدى لهم الفقهاء، ويبدو أن الفلسفة الإسلامية قد سادتها نزعة صوفية ترمي إلى الحدّ من شهوات النفس منذ زمن" الفارابي" وتنطلق فيها من نزعة عقلية، وتسلل تصوّف الفارابي إلى أعماق الفلسفة كما نجده لدى" ابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد" وتعدىّ ذلك إلى تأسيس مدرسة الإشراقيين في فارس التي أسسها السهروردي وابن سبعين.

وللتصوف الإسلامي خصائص منها:

١- الترقي الخلقي الذي يقوم على الرياضة الروحية

٢- اللجوء إلى الكشف عن وسيلة لإدارك الحقائق الخفية وراء المحسوسات.

٣- بلوغ السعادة بقهر النفس والتحرر من الهوى.

٤- استخدام الرمز للتعبير عن معاني الوجد والكشف والحلول لعجز اللغة عن التعبير عنها.

وهو فلسفة تهدف إلى الترقي بالنفس الإنسانية إلى مراتب الكمال كما يقول" التفتازاني". ومن أعلام التصوف الإسلامي" الحسن البصري ورابعة العدوية التي أضافت إلى التأمل الصوفي نزعة حب الخالق وطاعته دون غرض ذاتي.و" ذوالنون الحصري"و" أبو يزيد البسطامي" صاحب نظرية الاتحاد التي قادت إلى فكرة اتحاد الناسوت باللاهوت، و" الحلاج" صاحب نظرية الحلول الإلهي في المخلوقات، " الغزالي " المتصوف الذي استندإلى تعاليم الكتاب والسنة في البحث عن المعرفة اليقينية والكشف بتصفية النفس من أدرانها ، و" ابن عربي" صاحب مذهب وحدة الوجود،و" ابن سبعين" صاحب مذهب الوحدة المطلقة، و" ابن الفارض" في وحدته السهودية،و" فريد الدين العطار"و" جلال الدين الرومي" من الفرس.

واختلفت طرائق هؤلاء المتصوفة في مجاهدة النفس، وأساليب تعبيرهم عنها حتى انغلقت بعض تعاليمهم عليهم وحدهم واختلط كلامهم بالمقائد.

ويرى المتصوفة أن الوجدان أو العيان هو الطريق اليقيني للمعرفة، ويقابل العقل في المعرفة العلمية. ورأى" الغزالي" في هذا الكشف منهجاً للمعرفة يفوق المنهج العقلي، لأن أحكام العقل ظنية غير يقينية في رأيه، قابلة للشك. أما الحدس الباطني فهو الوسيلة الوحيدة للمعرفة، وهو أساس إيمان العارفين والشاهد بنور اليقين.

ويردّ الدارسون التصوف الإسلامي إلى أصول الدين الإسلامي نفسه في حين يرده بعضهم إلى مؤثرات هندية أو يونانية، والأرجح أنه في منطلقه ينبع من تعاليم الإسلام، ثم دخلته عناصر فلسفية أجنبية وسّعت أفقه ، ومهما يكن من أمر فإن المتصوفة ظلوا مقبولين اجتماعيا لو لم يتدخل بعضهم في السياسة ويثيروا عليهم نقمة السلطة، فقد دعا" الحلاج والسهروردي" إلى مذهب القرامطة، وكانت دعوتهما السبب الرئيس في قتلهما.

***

دور العرب في تكوين الفكر الأوربي:

في الفصل السادس، يتحدث المؤلف عن دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، بعدما بلغ التراث العربي أوج ازدهاره في العصر العباسي، وكانت له الصدارة في العالم كله، في حين كانت أوربا في حالة بائسة من الجهل والتخلف، فمنذ سقوط الدولة الرومانية الغربية في أواخر القرن الخامس وهي تغط بسبات عميق من الظلام، ولم تنهض إلا في بداية عصر النهضة.

كانت الأمية متفشية والعلم مقصوراً على الرهبان في الأديرة الذين أسهموا في إحياء التراثين اليوناني والروماني، بينما كانت مكتبة دار الحكمة ببغداد تضم زمن الفاطميين مائة ألف مجلد.. كما حوت مكتبة قرطبة مئتي ألف مجلد..وكانت فهارسها تستغرق أربعاً وأربعين كراسة، ثم انتقلت الثقافة

العربية عن طريق صقلية إلى الغرب، وازدهرت فيها في عهد الملك النورماندي" فريدريك الثاني": وفي عهد خلفه " غليوم الأول بن روجر" ازدهرت حركة الترجمة من العربية ، وشارك فيها" جيرار الكرموني".

وكان من أشهر أعلام العرب في الأندلس: ابن مسرة القرطبي وأبو القاسم الفلكي والزهرواي وابن حزم وابن طفيل وابن باجة وابن رشد وابن ميمون وابن زهر، واستقدم مطران طليطلة " ريموند" مختلف العلماء إلى مدينته، وأنشأ بها ديوانا للترجمة عن العربية، فترجمت مؤلفات ابن سينا والخوارزمي الذي سميت العمليات الحسابية باسمه " الخوارزميات".

وهكذا كان التراث العربي أساس نهضة الغرب، وكان للحروب الصليبية إسهام في نقل العلوم العربية الإسلامية إلى الغرب، وترك الأدب العربي بصماته على الآداب الغربية ، ولاسيما شعراء فرنسا الجنوبية الذين كانوا يعرفون اللغة العربية. وأثر الغناء العربي بمادته الشعرية وإيقاعه الموسيقى في شعراء" التروبادور". ومن الثابت أن" دانتي" استلهم" الكوميديا الإلهية" من مصادر إسلامية كالمعراج ورسالة الغفران للمعري وبعض كتب ابن عربي، وكان للموشحات دور نشأة شعر الغزل.. كما اثرت قصص ألف ليلة وليلة في نشأة القصة الأوربية، وقصة حي بن يقظان الفلسفية في مغامرات "روبنسن كروزو"

نلاحظ من ذلك كله أنه كان للعرب اسهام بارز في تكوين التفكير العلمي لدى الغربيين منهجاً واساليب بحث ومعارف نظرية وتجارب تطبيقية في شتى العلوم إضافة إلى إسهامهم في نقل التراث اليوناني والهندي والفارسي والحفاظ عليه، فكان دورهم منطلق النور الذي عم أوربا بعد الظلام وهو دور لايستطيع الغرب أن يجحده أو ينكره .

يمتاز كتاب " في تراثنا العربي الإسلامي" تأليف الدكتور توفيق الطويل بالموضوعية، فهو لم يصدر عن هوى قومي أو ديني، وإنما يثبت مكانة العرب العلمية بالحقائق والوقائع ، فيقدم منها ما تمت دراسته وإقراره، ولعلّ الزمن سيكشف حقائق علمية أخرى عن فضل العرب على الغرب، فالنور لايخفى ولو تعاونت على طمسه قوى التعصب والهوى.

□□□

أسلاف البربر

وأطروحات أخلافهم

محمد المختار العرباوي

في نطاق الاحتفال بشهر التراث تمّ يوم ١٧أفريل ١٩٩٤ عرض نقائش وصور ومواد خزفيه تبرز جوانب هامة من حضارة المنطقة في العصرين البوني والبربري القديم . كانت فعلاً تعبيراً يجسد أصالة المنطقة وعراقتها التاريخية بعيداً، هذه المرّة، عن "الرّومنة" وتوجّهاتها الطامسة لمآثر هذه المنطقة والحاجبة عن عمد، في حالات كثيرة، لحقيقتها الثقافية المتميزة، وإنّ عملاً مثل هذا له أهميته، اذهو يأتي في نطاق المنحى التحرزي من تأثيرات المدرسة التاريخية الاستعمارية، وتشويهاتها لتاريخ المنطقة. كما أنّ هذا وغيره من الجهود الفكرية والأبحاث العلمية سيساعد على اعادة النظر في الأطروحات الخاطئة في كتابة تاريخ المنطقة من منظور جديد. وهوما يعدّ خطوة هامة لا في اكتشاف الأرومة الحضارية الحقيقية لهذه المنطقة. وإنما أيضا لدعم توحّدها واحباط النزعات الانقسامية والتوجهات الطائفية المشبوهة.

والمهم في هذا الصدد، التوقّف عند كتاب صغير أصدره المعهد الوطني للتراث بمساهمة عدد من باحثيه بعنوان: أسلاف البربر- تضمّن معلومات متنوعة قيّمة عن المعتقدات والمقابر والكتابة والفخار والنقود والشعائر الجنائزية والتأثيرات المصرية والعلاقات بين اللوبيين وقرطاج.

ومن اللاّفت للنظر أنّ هذه الموضوعات كلّها تتناول حياة اللّوبيين القدامى من جوانب مختلفة. ومع ذلك جاء العنوان خالياً من اسمهم. كما أنّ تأليف العنوان على هذا النحو: أسلاف البربر- بدا غريباً وشاذا إذ البربر ليسوا مجموعة واحدة يمكن أن نطلق على من سبقها "أسلاف". فكلمة "بربر"١ علم شاع اطلاقه على سكان شمال إفريقيا بمن فيهم من أطلقت عليهم تسمية اللوبيين. وبهذا كان العنوان مفتعلاً وملفقا ممّا يوحي بالريبة في عملية الانتقاد، وبتدخل النزعة الذاتية اللاموضوعية في تقنين المادة العلمية وتصنيفها وهو ما يورث في النهاية التشويه والمعرفة الخاطئة.

والأمر هنا لا يقتصر على عنوان الكتاب وحده وانّما يشمل أساساً ما كتبه السيد محمد حسين فنطر، حول أصل السكان تحت عنوان: اللوبيون أسلاف البربر- وهذا أيضا غير صحيح بل هو مخالف تماماً لما اصبحنا نعرف عن سكان المنطقة منذ الألف الثاني قبل الميلاد. وإذا كان اليونان ومن بعدهم الرومان يطلقون "اسم اللوبيين" على سكان شمال افريقيا فلا يعني ذلك فعلاً أنهم كانوا يسمّون بهذا الاسم أو أنّهم لا يحملون أسماء تخصّهم. ومن هنا وجب التحري مادام الأمر ممكنا وأنّ

١ -البربر الأصليون: جيان دساتجم - تاريخ افريقيا العام - جون افريك /اليونسكو . تورينو (ايطاليا) ١٩٨٥ ج٢ ص٤٤٠

المعلومات الصحيحة والثابتة متوافرة. وإذا تساءل البعض عن اللوبيين من هم؟ وما سبب إطلاق تسميتهم على سكان شمال إفريقيا في تلك المرحلة التاريخية البعيدة؟ فالإجابة نجدها في السجلات المصرية وفي الوثائق المكتوبة "بالهيروغلوفية". كان ذلك منذ القرن الثالث عشر قبل الميلاد، في عهد الملك الفرعوني رمسيس الثاني (١٢٩٨-١٢٣٩ق. م.) من الأسرة التاسعة عشرة حيث وقعت الإشارة في مدوّناته لأول مرة إلى "الليبو" وتوالى ذكر هذا الاسم في سجلات أخرى من أهمها "نقش الكرنك" للملك "مرنبتاح" حوالي ١٢٢٧ق.م. من الأسرة التاسعة عشرة للدولة المصرية الحديثة الذي سجل فيه انتصاره على اللوبيين ومن تحالف معهم من "شعوب البحر" الذين هجموا على الدلتا للاستقرار بها تخلصاً من الصحراء ومن أية ضغوطات أخرى. قاد هذا التحالف الكبير "مرابي أو - مريبي- ابن أدد" رئيس قبيلة "الليبو" وجاء في نص الكرنك"٢:

ومن قبائل المنطقة المشاركة في هذا التحالف: القهق والمشاوش. كما ورد اسم "الليبو" في نقوش رمسيس الثالث (١١٩٨-١١٦٦ق.م) الذي ردّ هجمتين قويتين من الغرب على "الدلتا" كانت الأولى متكونة من قبائل المنطقة: الليبو والسبد والمشاوش بمؤازرة شعوب البحر الأروبية. ويشار لاسم "الليبو" في المصادر المصرية بالحرفين (ر-ب) ولذا قرأها البعض "الريبو" بالإبقاء على الراء دون إبدالها باللام وذلك راجع إلى عدم التفطن إلى "أنّ نظام الكتابة المصرية لا يعرف اللام" ٣ وأنّ الراء فيها كثيراً ما تنطق لاماً ولذا فإن (ر-ب) تقرأ (ل.ب) أي لبو أو الليبو. ورد اسم "الليبو" أيضاً في التوراة (العهد القديم) بهذه الصيغة "لوبي" و"لوبيم"٤.

والوثائق المصرية كما ذكرت "الليبو" ذكرت أسماء أخرى مما يدل على أنها كانت تسمي الجماعات المجاورة لها من الغرب بأسمائها دون تعميم اسم واحد منها على البقية. ونظراً لأهمية المجموعة اللوبية، فانّ المصادر المتعلقة بالتنظيم الإداري الفرعوني تحدّثت عن المديريه الثالثه من مديريات الوجه البحري وذكرتها باسم "المديرية اللوبية"١. وأشار سترابون٢ (جغرافي يوناني توفي ٢٥م) إلى وجود مديرية بهذا الاسم قرب الدلتا، وهو ما تؤكده المصادر العربية بوضوح. فقال ابن عبد الحكم: "لوبيه ومراقية، وهما كورتان من كور مصر الغربية مما يشرب من السماء ولا ينالها النيل"٣

وكرّر ابن خرداذبة هذا أثناء حديثه عن إجلاء البربر من فلسطين فقال: "حتى انتهوا إلى لوبية ومراقية فتفرقوا هناك"٤

٢ - بازاما مصطفى: تاريخ ليبيا في عصور ما قبل التاريخ -منشورات الجامعة الليبية بنغازي ١٩٧٣جـ١ ص٥٦

٣ - ص ٢٢- rossler: der semitisch charakter liByschen. in z.a. so lepzig

٤ - وردت بصيغة "لوبي" من سفر أخبار الأيام الثاني، الإصحاح ١٢ الآية ٣ والاصحاح ١٦ الآيه ٨ وفي سفر دانيال الإصحاح ١١ الآية ٤٣-ووردت بصيغة "لوبيم" في سفر ناحوم الإصحاح ٣٠ الآية ٥

١ - ليبيون وإغريق من برقة...- د. مصطفى كمال عبد العليم. ليبيا من التاريخ- منشورات الجامعة الليبية - بنغازي ١٩٦٨ ص ١٠١

٢ - المصدر نفسه ص ١٠١

٣ - فتوح إفريقيا والأندلس- دققة عبد الله أنيس الطباع- مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٦٤ ص ٢٨

٤ - المسالك والممالك- ليدن ١٨٨٩-ص١٩

والواضح من المعلومات المقدمة هو أن قبيلة "الليبو" من القبائل الكبرى المنتشرة -حسب رأي بعض المختصين، في المناطق الشرقية من ليبيا[1]

أمّا إشاعة اسمهم وإطلاقه على سكان شمال إفريقيا فهو من صنع اليونانيين الذين تعود صلتهم بليبيا إلى القرن الثامن قبل الميلاد وقد أسسوا بها أولى مستوطناتهم (قورينه) من حدود ٦٣١ق.م. ويبدو أنهم كانوا يطلقون هذا الاسم على مناطق سكناهم وتحركاتهم ثم أشيع بالتدرج على كامل المنطقة. ويقال إن "هيكتايوس" هو أول من عمّم هذا الاسم. وتبعه "هيرودوتس" ومؤرخو اليونان وجغرافيوهم.[2]

وعن اليونان أخذ الرومان هذه التسمية المعممة. والذي جعل اليونان يعممونها هو المكانة البارزة التي تحظى بها قبيلة أو قبائل "الليبو" فقد كانت لها الزعامة والقيادة العسكرية على ما عداهامن القبائل الأخرى وقادت حملتين على دلتا مصر. الأولى في عهد "مرنبتاح" والثانية في عهد رمسيس الثالث. هذا النفوذ جعل اسمها هو الغالب. ممّا سوغ لليونان تعميمه على سائر منطقة شمال إفريقيا. وهو في هذا يشبه اسم "حمير" الذي أطلق على سائر اليمن في القديم مع أنّ الحميريين ليسوا إلاّ مجموعة من القبائل توصلت إلى الحكم قبل الميلاد بقليل.

فإطلاق اسم "الليبو" على كامل شمال إفريقيا وسكانه هو من قبيل إطلاق الجزء على الكل ومن هنا نعلم أنّ "الليبو" ليسوا أسلاف البربر كما يزعم السيد فنطر وإنما هم جزء منهم كانوا يقطنون كما تقدّم في المناطق الشرقية من ليبيا.

نأتي الآن إلى ما قاله السيد فنطر حول "أصل السكان" وهو موضوع -كما نعلم- أصبح شائكاً من جراء التعقيدات التي نسجت حوله والصراع السياسي والثقافي الذي بات يكتنفه. وذلك بسبب التشويه وتحريف الحقائق الذي قامت به المدرسة التاريخية الاستعمارية منذ النصف الثاني من القرن الماضي متوخية في ذلك أساليب أكاديمية وطرقاً من البحث والوصف لم تكن معهودة من قبل كان لها تأثير واسع في عقول الكثيرين فخلقت بأطروحاتها قناعات مسلّما بصحتها شكلت الخلفية الثقافية لأصحاب التوجهات الإقليمية والنزعات الطائفية التي بدأت تفرّخ في المنطقة. وعمل العلم ا ،اري على تحطيم وحدة السكان بالمنطقة وبلبلة عقول أفرادها وذلك كما قال أحدهم بدخان: الاضطراب على مجرى أفكارهم وتحطيم أسس المعتقدات التي بها يؤمنون والقضاء على التقاليد والمفاهيم التي بها يتشبثون"[3]

وهكذا فإن التحليلات العلمية المزعومة لم تزد مسألة "أصل السكان" الا تعقيدا وإرباكاً. فماذا قدّم لنا السيد فنطر في شأنها؟ ثلاث روايات الأولى لهيرودوتس مضمونها أن "المشوش": "يدّعون أنهم منحدرون من أصل طروادي"[4] وهي كما يرى السيد فنطر تنسب الأفارقة إلى أصول آسيوية.

---

١ – جون ولسن : الحضارة المصرية. ترجمة أحمد فخري. مكتبة النهضة المصرية سلسلة: ١٠٠٠ كتاب. علوم انسانية ٥٧ القاهرة ١٩٥٥ ص٤٠٥

٢ – د.مصطفى كمال عبد العليم: ليبيون .. المصدر السابق ص١٠٢

٣ – أورد هذا القول محمد الميلي في مقاله: الجزائر والمسألة الثقافية مجلة "المستقبل العربي" عدد ٤٥-بيروت ١٩٨٦ ص ٣٧

٤ – أسلاف البربر؛ المعهد الوطني للتراث – النص الفرنسي. افريل ١٩٩٤ ص:٨٠

وطروادة مدينة آسيوية قديمة واقعة على شط البوسفور في الغرب من تركيا عثر على خرائبها تحت الرمال. والثانية للمؤرخ اللاتيني "حلوت" تحدّث فيها عن بطل يوناني (هرقل) مات بأسبانيا وتبعثرت فلول جيشه المتكوّن من الميديين والأرمن والفرس. تحولوا إلى إفريقيا فاختلط الميديون والأرمن باللوبيين. وتحرّف اسم الميديين إلى "الموريين". أما الفرس فقد اقتربوا من المحيط واختلطوا "بالجداليين"١ فهذه الرواية تميز كما هو واضح بين هذه الأقوام الثلاثة الدخيلة وبين السكان الأصليين من "لوبيين وجداليين". الثالثة للمؤرخ "بروكوب" تحدّث فيها عن أقوام حملتهم ظروفهم على الهجرة من أرض كنعان إلى شمال إفريقيا الذين وجدوه عامراً بأهله. ٢

هذه الروايات الثلاث، لم نجد حتى الآن، في المعلومات المتوافره على أكثر من صعيد، ما يعضدها ويجعلها على الأقل ضمن الاحتمالات الممكنة. فقد وقع البعض في الخطأ - ومنهم السيد نفطر - عندما ربط بين الماكسيين mAXYANS الذين ذكرهم "هيرودوتس" والذين استقروا كما يقال - بالجنوب التونسي، وبين المشاوش الحقيقيين الذين تقدم ذكرهم، وهم من المجموعات الكبيرة، تذكر السجلات المصرية أنّ اسمهم لمع من عهد الملك "تحتمس الثالث" (١٥٠٤-١٤٥٠ق.م.) من الأسرة الثامنة عشرة حيث "ذكر اسمهم على جزء من آنية فخارية من قصر الملك "امنحتب الثالث" حيث جاء في السطر الأول ما يدل على وصول أوان تحتوي على دهن طازج من ابقار المشاوش"٣

كما استعملهم رمسيس الثاني في جيشه. وكان هذا الاسم - كما مرّبنا - ضمن الأسماء المسجلة في نقش الكرنك وفي نقوش رمسيس الثالث حيث ورد اسمهم، من الهجمة الأولى بزعامة "الليبو" وفي الهجمة الثانية التي تزعمتها هذه المرّة "المشاوش" أنفسهم بتحالف مع قبائل أخر: الليبو، والاسبت والقايقش والشينب والهسا والبقن. فجاء في نصوص هذه الهجمة: "... وانقض المشاوش على التحنو وأصبحوا رماداً وقدخربت مدنهم ولم يعد لهم وجود..."٤

هؤلاء المشاوش هم الذين استقروا بمصر بعد مرورهم بالظروف السابقة. وتمكن قادتهم من الوصول إلى السلطة وأصبحوا في النهاية ملوك مصر وفراعنتها فكانوا أصحاب الأسرتين: ٢٢و٢٣ ولذا فالإيهام بأنهم من أصل طروادي لا أساس له من الصحة.

أمّا رواية حلوست فهي من الروايات المشكوك فيها لارتباطها بالأساطير اليونانية. ولذا طعن فيها كبار المؤرخين ولم يهتموا بها ومنهم على سبيل المثال "جوليان" الذي قال في شأنها: "وتوغل الفرس والميديّن (LES MEDES) والأرمن في إفريقيا بعد موت هرقليس ليس الا أسطورة رواها سالوسطس (SALLUSTE) ولا نصيب لها من الصحة"٥

أمّا الرواية الثالثة، رواية "بروكوب" فمن الواضح أنها مستقاة من المصادر الشرقية إذ هي من الروايات المعروفة لدى الإخباريين الذين تحدّثوا بطرق مختلفة عن خروج البربر من فلسطين

---

١ - المصدر نفسه ص٨٠و٧٩

٢ - المصدر نفسه ٧٩

٣ - تاريخنا-الكتاب الأول: دار التراث (ليبيا) ١٩٧٧ ص١٠٣

٤ - مسائل في مصادر التاريخ الليبي قبل هيرودوت ت د. فوزي فهيم جاد الله ليبيا من التاريخ. منشورات الجامعة الليبيه ١٩٦٨ ص٥٩ هامش ٢

٥ - تاريخ شمال إفريقيا -تعريب محمد مزالي والبشير بن سلامه. الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٧٨ ج ١ ص٧١

وأسبابه.١

هذه الرواية بقطع النظر عن الشك الموجه إليها كان يجب أن توضع ضمن الروايات الأخرى من عربية وبربرية، وأن يكون الموقف منها هو الموقف العلمي من الروايات الشفوية بصفة عامه. فلا ينبغي أن يكون هذا الموقف القبول أو الرفض الاعتباطيين، وإنما يكون بوضعها في إطار ما وفرته المصادر الإخرى من آثار ووثائق، مكتوبة، وعلم أسماء، وعلم اللغة المقارن، وما يتعلق بالنظم والتقاليد والأعراف وغير ذلك من مختلف مصادر المعرفة. وهو ما يجعلنا نتبينها ونستفيد منها بوجه من الوجوه. "فالرواية الشفوية من مصادر المعرفة التاريخية. وإن أولى خزّاناتها - كما قيل - أدمغة الرجال، ولا يمكن الاستغناء عنها في بعض المراحل من تطور المعرفة الإنسانية. فهناك حضارات متعدّدة كما في إفريقيا اعتمدت في الماضي على الكلمة والروايه الشفوية،وقد اتخذ المؤرخون من ذلك سبيلاً لدراسة الحضارات والتعرف عليها. والمعروف أنّ ذاكرة الشعوب قادرة على اختزان أشياء كثيرة من الماضي البعيد،وقد لاحظ البعض بناء على ما عرفوا من أحوال عدد من الشعوب أنّ الذين لا يكتبون هم أقوى ذاكرة"٢

والسيد فنطر لا يفعل هذا. وهو وإن طاب خاطره لعرض الروايات الغربية، فإنّه -بالنسبة للروايات العربية- من المعرضين عنها والرافضين لها رفضاً مسبقاً. وهو توجُّه بعيد تماماً عن الطرح الموضوعي لمثل هذه القضايا، تحكمه نوازع ذاتية وخلفيات فكرية معينة. والأمر هنا لا يقتصر على الروايات العربية وحدها وإنما يشمل أيضا الروايات البربرية وما قاله نسابة من مختلف الطبقات في أصل شعوبهم. ويبدو أنّ هذا الإهمال أو هذا الموقف مرجعه إلى أنّ الروايات البربرية - كالعربية تماماً- تقرّ بالنسب الشرقي للبربر الشيء الذي يعدّ مرفوضاً من الأساس من قبل أصحاب هذا التوجه. ولا يمكن أن يكون هذا من الموضوعية والعلم في شيء.

والسيد فنطر بعد عرضه لتلك الروايات عاد من جديد إلى نقطة البداية وتساءل ثانية عن أصل البربر معلنا أنّه "يجب الاعتراف بجهلنا على الفور وبلا أدنى تردّد، فلسنا ، في النهاية أكثر معرفة من سابقينا"٣.

وهذا الكلام وإن كان ينبئ بالدوران في حلقة مفرغة، إلاّ أنّه لا يعني أنّ السيد فنطر استنفد كل ما في وفضته من معلومات عن البربر. فقد احتفظ لنا بعد ذلك العرض بما يمكن اعتباره من قبيل المفاجأة. إذ هناك ما هو ثابت لديه من العناصر في ملفّ القضية من شأنه أن يساهم في تحديد المجموعة البربرية وتمييزها كما في قوله: "إنّ اللغة البربرية لا تنتمي إلى عائلة اللغات السامية بدون شك"!!٤

وهو هنا، بهذا القطع، يستبعد الأطروحات القائلة بالانتماء الشرقي للبربر. والتي على حدّ

١ - انظر تفاصيل هذه الروايات في: البربر عرب قدامى- فصل: المؤرخون المسلمون واصل البربر- منشورات المجلس القومي للثقافة العربية روما ١٩٩٣ ص٢٧٧

٢ - نص مقتطف من كتاب: البربر عرب قدامى- ٢٧٧و٢٧٨

٣ - أسلاف البربر: مصدر سابق ص٧٦

٤ - المصدر نفسة : ص٧٦

تعبيره "لا تصمد أمام علم اللغات"[1]

وهذا الحكم البات الذي أصدره السيد فنطر لا ندري كيف تأتّى له والحال أنه ليس من العالمين باللغات السامية والبربرية ولا من المختصين بعلم اللغات المقارن. يضاف إلى هذا أنّ هناك أبحاثا لغوية عديدة تفند تماما زعمه. وتثبت بما لا يدع مجالاً للشك العلاقة المتينة بين اللغة البربرية وما سمي باللغات السامية. وهذا يعني أنّ السيد فنطر لم يكن مطلعاً على تلك الأبحاث وأنّه استند في قوله السابق على ما كانت تروجه المدرسة الفرنسية من نظريات شتىّ حول أصل البربر. فقد صرّح في أكثر من مناسبه أن البربر حاميّون". وصممته هذه المرة عن إعادة ذلك قد يكون لجديد جدّ عنده، والمعروف أنّ المدرسة التاريخية الاستعمارية بعد أن سقطت نظرية الأصل الأوروبي للبربر بحثت عن نظرية جديدة تناسب أغراضها، وتكون في الوقت نفسه مرتكزة، في الظاهر، على أساس علمي يسهّل ترويجها. فوجدت ضالتها في "النظرية الحامية" التي نشأت من ألمانيا وانطلقت إلى أوروباولم يلبث علماء اللسانيات الألمان أن تخلوا عنها لنقائصها ولما جدّ من جديد في ميدان البحث اللغوي المقارن. إلاّ أن المدرسة الفرنسية تمسّكت بها منذ العشرينيات ومن أقطابها "دولافوس M.delaffosse" الذي وضع تصنيفاً سنة ١٩٢٣ في اللغات الإفريقية ومنها (الحامية) التي تشمل في نظره:البربرية والمصرية والكوشية". ونظراً لتقدم الأبحاث وما أثبته من صلات لغوية بين "الحامية" و"السامية" فإن الباحثين صاروا يعدّونهما مجموعة واحدة ويطلقون عليهما معاً: "السامية-الحامية". لكن هذا أزعج المدرسة الفرنسية ذات التوجّه الاستعماري التي رأت من المقولة الجديدة تأكيداً لأواصر القربى بين البربرية والسامية وخاصة العربية حتى إننا نجد الفرنسي "أ.موي a.meillet" يعلن في حزم "من المستحيل إرجاع السامية والبربرية إلى أصل واحد"[2]

ونظر لفجاجة النظرية الحامية ونقائصها، فقد طعن فيها الباحثون من وجوه عدّة وخاصة أنها على العكس من المجموعات اللغوية الأخرى تفتقر إلى الوحدة اللغوية الداخلية. وممّا قاله "روسلر"في شأنها: "وفي الواقع أن"الوحدة" داخل الأسرة الحامية لم توجد أبداً"[3]

وأدت الأبحاث في النهاية إلى إخراج المصرية من بوتقة الحامية في وقت مبكر. وانتقد "روسلر" المدرسة الفرنسية للبربريات وأساليبها المتوخاة فقال: "نجد أنّ هذه المدرسة الفرنسية الكلاسيكية للبربريات والتي اقترن اسمها بروني باسيه RenéBasset تترك عن عمد مسألة القرابات بين الساميات"[4]

كما انتقد "موبي Meillet" في رفضه السابق لإرجاع البربرية والسامية إلى أصل واحد فقال: "ونحن مع تقديرنا لهذا الحكم فإنّ مجرد التفكير في إرجاع السامية والبربرية إلى أصلين مختلفين غير معقول حتى ولو لم نتمكن إطلاقا من البرهنة على انحدارهما من أصل واحد".[5]

والمشكل في نظر هذا الباحث يكمن في عدم مراعاة قرابة البربرية بالسامية وفي التجاهل

١ – المصدر نفسه:ص٧٦
٢ – روسلر: مصدر سابق ص: ١٦٤
٣ – المصدر نفسه ص:١٦٣
٤ – المصدر نفسه ص:١٦٦
٥ – المصدر نفسه ص١٦٤

المتعمد لهذه القرابة، "حيث تمّ الاتفاق بكل بساطة على اعتبارها لغة حاميه، وهكذا أصبح حتى غير المختصين بالبربريات يستطون أحكامهم المستخلصة من الحامية على اللوبية"[1]

وبالطبع فإنّ المدرسة الفرنسية، على اختلاف نظر أقطابها لا يمكن أن تظلّ متجاهلة لهذه الطعون، وأنه لا مفرّ لها من تعديل موقفها على وجه من الوجوه. فكان هذه المرة على يد "مرسيل كوهين Marcel cohen"[2] الذي رفض الجمع بين السامية والحامية في مجموعة واحدة. وزعم أنّ هنالك أربع مجموعات لغوية هي: البربرية والمصرية والكوشية والسامية. وأن ما يجمع بينها من مشابهات لغوية يرجع إلى أنها في الأساس متفرّعة عن أصل قديم مشترك. هكذا تمكن "كوهين" بفضل هذا التصنيف الجديد من ايجاد حل مناسب للإشكال القائم، فهو من ناحية لم ينف التقارب بين البربرية والسامية ولكنه من ناحية أخرى جعل البربرية مجموعة متميزة مستقلة، وأنهما والسامية فرعان ولا يمكن أن تكون إحداهما تابعة للأخرى وأنّ انتماءهما معاً إلى أصل قديم مشترك لا يغير من الحقيقة في شيء.

بهذه الطريقة التأويلية تمّ فصل البربرية عن العربية وعزل إحداهما عن الأخرى، وهو بيت القصيد. وقد غذت هذه النظرية التوجهات الطائفية للنزعه البربرية بالجزائر حتى إنّ سليم شاكر أحد المنظرين الطائفيين اعتمد عليها في مناظراته وتخيلاته اللغوية الفجّة.

فالمدرسة الفرنسية من "لويس رين Louis Rinn"[3] في القرن الماضي حتى الآن لم تتخلّ أبداً عن مخططها الهادف إلى عزل البربرية عن محيطها اللغوي الشرقي. وما زال هذا المسعى متواصلاً بأدوات فرنسية وغير فرنسية. لكن هذا كله لم يكن بوسعه حجب الحقائق الجديدة التي أكدت الطبيعة السامية للغة البربرية وعلى أنها ذات علاقة متينة بشقيقاتها الساميات. وهو شيء في غاية الأهمية تمّ التوصل إليه من خلال أبحاث لغوية مختصة اعتمدت المقارنة في مجال الأصوات والنحو والتصريف والبنية الداخلية للمفردات والتراكيب والمعجم اللغوي وغير ذلك من أوجه التشابه اللغوي الأخرى.
ومن الباحثين الذائعي الصيت، في هذا الميدان عالم البربريات الألماني "روسلر Rossler"الذي قال:

"إنّ اللوبية هي سامية في واقع أمرها، وإنه لا يمكن ولا يجوز فصلها عن الساميات"[4]

وقال:

"اللوبية ذات علاقة متينة مباشرة بالسامية"[5]

وقال:

"فالتصريف في اللوبية برهن على أنّها جدّ سامية"[6]

---

١ – المصدر نفسه ص١٢٣

٢ – انظر دراسته Langues chamito- semitiques الموجودة في الكتاب الذي أشرف عليه بمعية A.Meillet والذي عنوانه: Les Langues Du monde. Paris1924-P:81

وانظر أيضاً كتابه: Essai comparatif sur le vocabulaire et Le phonitique, Chamito- Semitique.1947

٣ – Les Origines BerBÉres....Alqer 1889

٤ – روسلر: مصدر سابق ص١٦١

٥ – المصدر نفسه ص١٦٥

٦ – المصدر نفسه ص١٥٠

وقال قبله عالم البربريات والساميات "هنزشتمّا Hons Stumme" "من وجهة نظري أن البربرية أقرب بكثير إلى السامية من المصرية" ١

وهذا أيضاً ما أكدّه العالم الأنكليزي "فرنسيس وليام نيومان Frances Willam Neman" الذي يرى هو الآخر أنّ البربرية "سامية" وقد وصفه "روسلو" بأنه "عالم البربريات الشهير"٢

وهناك غربيون آخرون ممّن يرون هذا الرأي. ومن دارسينا "محمد المختار السوسي الشلحي" الذي أبرز أوجه الشبه بين العربية والشلحية،و"محمد الفاسي"و"عثمان سعدي الشاوي" اللذان أبرزا نواحي مختلفة من أوجه الشبه بين العربية والبربرية.

وتصنيف البربرية ضمن مجموعة "اللغات السامية" يزعج بكل تأكيد الرافضين للانتماء العربي للمنطقة، إذ إنه جعل البربر لأول مرّة أشقاء العرب وجعلهم منتسبين معاً إلى أصل واحد وأرومة واحدة. وكان هذا أول انتصار يسجل ضد المدرسة التاريخية الاستعمارية على صعيد المعرفة وأول خطوة في كنس المعلومات المغلوطة التي تحوّلت لدى المثقفين الغارقين في حمأة الاستعمار الثقافي إلى قناعات لا تدحض"٣

ولكن ماهي مقولة "السامية" هذه التي باتت مصطلحاً رائجاً على نطاق واسع؟ إنها في الحقيقة - ومثلها الحامية- مقولة ذات أصل خرافي من صنع الفكر اللاهوتي الاستعماري لا تمتّ إلى الحقيقة بصلة، ولذا طعن فيها العديد من الباحثين. فالشعوب المسماة بهذا الاسم هي باتفاق الجميع من الجزيرة العربية، وأنّ لغاتها لم تفهم عند اكتشافها إلاّ بالرجوع إلى العربية التي تمثل حسب تقديرهم نسبة تقارب أو تزيد على ٨٠٪ من معجمها اللغوي. وبدل أن تسمى "بشعوب الجزيرة العربية القديمة" أو "بالشعوب العربية القديمة" كما اقترح البعض، فإنهم يسمونها "بالسامية" مخالفين في ذلك القاعدة المتبعة في تسمية الأسر اللغوية بالاسم الذي يدل على مواطنها الأولى وهو الاسم الذي تحمله عادة أقدم لغاتها وأهمها. ولذا فإنه يتعين أن يحلّ مصطلح "عربي" و"عربية" مكان "سامي" و"سامية". وما أريد تأكيده بهذه المناسبة هو أن البربر ما هم إلاّ عرب قدامى.٤توافدوا على المنطقة على مراحل حاملين معهم تنوعهم اللغوي وأنماطاً شتىّ من عاداتهم وثقافتهم الشرقية.

وهكذا يتضح لنا بعد هذا العرض- أن ما قاله السيد محمد حسين فنطر من أنّ اللغة البربرية لا تنتمي إلى اللغات السامية، قد استمدّه من اطروحات المدرسة الفرنسية وممّا بات يشيعه أصحاب التوجه البربري الطائفي بالجزائر . ولكن لماذا صمت هذه المرة عن ذكر الحامية؟ كان ذلك منه اقتداء بمرسيل كوهين؟ أم أنه عزف عن ذكرها لسبب آخر؟.

وبدون أن نغرق في التخمينات، فالسيد فنطر وإن حرص في قولته السابقة على نفي انتساب البربر إلى المشرق، فإنه أيضاً كان يمهّد لذكر ابتكار جديد تفتقت عنه عبقرية المعهد الوطني للتراث. فقد توصل الأستاذان: عبد الرزاق كراكب وعلي مطيمط من دراستهما لما قبل التاريخ إلى معرفة

---

١ - المصدر نفسه ص١٦٤

٢ - المصدر نفسه ص١٦٦

٣ - نص مقتطف من : البربر عرب قدامى -ص٨٤

٤ - هذه الأطروحة هي موضوع البحث الذي أنجزته بعنوان: من جذور المسألة القومية: البربر عرب قدامى، منشورات المجلس ٦٥القومي للثقافة العربية -روما ١٩٩٣

الأصل البشري الذي انحدر منه البربر فقد قالا:

"كما تثبت الدراسات أيضاً أنّ ما يسمّى بالعنصر "البربري" يحمل بعض علامات مستمدة من إنسان "مشتى العربي" غير أن التأثيرات القبصية تعتبر أكثر تواجداً. "يشكل إذا العنصر القبصي الأصل المباشر للإنسان اللوبي(أي البربري) وقد أضيف لهذه العناصر تأثيرات خارجية قادمة من الصحراء ومن بقية بلدان الأبيض المتوسط"١

وإنسان "مشتى العربي" والإنسان القفصي هما من سلالات العصر الحجري الأعلى الأول كما يقول الأستاذان يعود إلى ١٨ ألف سنة قبل الميلاد. والثاني إلى الألف العاشر قبل الميلاد.

والأستاذان بالرغم من خطورة هذا الابتكار لا يقولان لنا ما هي "بعض العلامات!!" هذه الموروثة والتي ما يزال البربري الحالي يحملهاعن ذينك الإنسانين: المشتوي والقفصي؟ ولا يقولان أيضاً كيف توصّلا إلى معرفتها من خلال ما ثبت لديهما من الدراسات؟ إنه في الحقيقة مجرد كلام ألقيَ به على عواهنه. ولا مندوحة في مثل هذه الحالة. من وصفه "بالتلفيق" الناجم عن تحكم النوازع الذاتية وتوجهاتها اللاعلمية. ونجد السيد فنطر يعيد علينا الرأي نفسه فيقول"فالذين يحملون اليوم اسم "البربر" وسماهم القدماء "لوبيين أو افريين" يبدو أنهم أحفاد المشتويين والقفصيين ... وانضاف إلى هذا العنصر المشتوي عناصر أخرى من الجنوب ومن الشمال عبر البحر والصحراء "٢

وهنا نلاحظ أنّ الأساتذة الثلاثة قد اتفقوا تماماً حتى في مالم يعلنوا الاتفاق عليه. وليس هذا بالطبع من قبيل المصادفة، فهم لم يذكروا الجهة الشرقية ولو بصفتها احتمالاً واردا خاصة وأنها تعدّ، في نظر الجميع، من أكبر مصادر الهجرة عبر التاريخ. وعدم احتفالهم بهذه الحقيقة ولا بما يماثلها من الحقائق الأخرى إنما هو بسبب عقيدة الرفض الموروثة وتصميمهم عليها.

وهكذا حظي البربر، من دون غيرهم، بسلسلة طويلة من النظريات لم يتوقف مبدعوها عن الابتكار والتجديد. فكانت هنالك نظرية "الأصل الأوروبي" ونظرية "جنس البحر الأبيض المتوسط" و "النظرية الحامية" و"النظرية الأنثروبولوجية"التي يعاد إحياؤها من داخل المعهد الوطني للتراث. وبما أنني اعتزم الكتابة في هذا الموضوع فأكتفي هنا بالاشارة إلى أن البحث في أصل البربر على أساس أنثروبولوجي قديم، وليس جديداً، ولم تهمله المدرسة الاستعمارية إلا أنها تخلت عنه لعدم جديته.

□□□

١ - حضارات ما قبل التاريخ -دار أليف- الطبعة الثانية، تونس ١٩٩٣

٢ - أسلاف البربر: مصدر سابق ص٧٩٦

حقيقة الإعجاز القرآني عند الرافعي

إعداد : عز الدين بوبيش

لقد خصّ " مصطفى صادق الرافعي " الجزء الثاني من كتابه (تاريخ آداب العرب) بالحديث عن إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ، ثم جعل هذا الجزء كتاباً مفرداً بذاته يحمل هذا العنوان ويعالجه .

وفي هذه الدراسة سنتناول من خلال هذا الكتاب قضية نقدية هامة عالجها " الرافعي " بدقة ألا وهي حقيقة الإعجاز القرآني ومنزلة القرآن الكريم في اللغة وإعجازه البياني . فما هي حقيقة هذا الإعجاز ؟

يرى الرافعي " أن القرآن الكريم بالمعنى الذي يفهم من لفظ الإعجاز على إطلاقه ، حين ينفى الإمكان بالعجز عن غير الممكن ، فهو أمر لا تبلغ منه الفطرة الإنسانية مبلغاً وليس إلى ذلك مأتىً ولا جهة ، وإنما هو أثر كغيره من الآثار الإلهية ، يشاركها في إعجاز الصنعة وهيئة الوضع وينفرد عنها بأن له مادة من الألفاظ كأنها مفرغة إفراغاً من ذوب تلك المواد كلها . وما نظنه إلا الصورة الروحية للإنسان إذا كان الإنسان في تركيبه هوالصورة الروحية للعالم كله "[1]

والنتيجة التي انتهى إليها "الرافعي" من خلال هذا النص – وهي أن الإعجاز يفوق فطرة الإنسان – تؤكد حقيقة الاعجاز التي تتمثل في عجزّ " الرافعي" وعجز سواه ممن سبقه من الباحثين في الوصول إلى اكتشاف أسرار الإعجاز التي تسمو فوق أذهان البشر . بمعنى أن الإنسان في حد ذاته لايستطيع أن يصل إلى سر الإعجاز وإلا لما كان إعجازا . ألا يمكن القول إن الإنسان لو اكتشفه لزال الاعجاز ؟

ولكن مع ذلك فإن اكتشاف بعض جوانب الاعجاز أمر ممكن بحسب تخصص أهل العلم كل في مجاله وقد رأى" الرافعي " أن البحث في حقيقة الاعجاز ينبغي ألاّ يحصر في وجه بعينه ، أو يرد إلى ناحية خاصة مثلما فعل بعض من سبقه ، كأن يحصره " النظّام" في الصَرفة أو "الرُمّاني " في الفصاحة أو " عبد القاهر الجرجاني " في النَظم . بل يجب النَظر إلى الاعجاز من جوانب كثيرة كالجانب العلمي والاخباري والجانب الأدبي واللغوي والجانب النفسي ، والجانب البلاغي .

---

١ – مصطفى صادق الرافعي : إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ، ص ١٥٦

ومن خلال هذه الجوانب جميعاً يتوصل " الرافعي" إلى أن دليل سبيل الاعجاز هو ذلك التحدي الصارخ الوارد في القرآن واختلاف آياته ، وعدم المعارضة له ، كما سنرى .

فالرافعي يقرر أنن التحدي الذي تكرر في مواضيع متفرقة من القرآن الكريم في أن يأتوا بمثله أصدق دليل على إعجازه وأنّ سكوت العرب عن هذا التحدي على الرغم من حميتهم وأنفتهم وكبريائهم أقوى شاهد على إقرارهم بالعجز، ومن المعلوم أن الله تحدى العرب أولا بالقرآن كله في قوله عز وجل " فليأتوا بحديث مثله" ٢، فلما ظهر عجزهم عنه تحداهم بعشر سور في قوله: "قل فأتوا بعشر سور مثله " ٣ ثم لما ظهر عجزهم عنها أيضاً تحداهم بسورة واحدة في قوله " قل فأتوا بسورة مثله"٤ فلما ظهر عجزهم عنها أيضاً لزمتهم الحجة لزوماً واضحاً ، وانقطعوا انقطاعاً واضحاً.

ويفسر " الرافعي " هذا التدرج في أمر التحدي بأنه سلوك منطقي وسبيل من سبل الإقناع العقلي حتى تكون الحجة أقهر والبرهان أظهر٥

بعد ذلك نرى أنّ " الرافعي " ينتقل إلى الحديث عن أسلوب القرآن الذي هو مادة الإعجاز في كلام العرب كله ، وإلى نظمه الذي لا يرقى إليه عقل بشري ، وينتهي إلى القول إن سر الاعجاز هو في النظم ، وقد حدّد جهات هذا النظم في الحروف والكلمات والجمل.

فبالنسبة للحروف وأصواتها : يرى "الرافعي" بأن إعجازها يكمن في روح الانسجام المتولد من ترتيب أصواتها ومخارجها حسب طبيعة مقام الكلام على اعتبار أن "مادة الصوت هي مظهر الانفعال النفسي ، وأن هذا الانفعال بطبيعته إنما هو سبب في توزيع الصوت"٦

وهذا مالا يتوافر في غير أحرف القرآن وأصواته ، لضعف النفس البشرية ونقصها ، فربط الألفاظ والأصوات بالعواطف أمر لا نكاد نجد له أثراً بهذا الوضوح عند القدماء ممن تعرض لإعجاز القرآن قبله . صحيح أن "ابن سنان الخفاجي" أرجع الاعجاز إلى الفصاحة٧، وهو بعض ما ذهب إليه " الرافعي " حين تحدّث عن الحروف وعن بيان الاعجاز من خلالها ، ولكن " ابن سنان كان يتعامل مع اللغة باعتبارها أصواتاً معبرة عن النفس " كأن ألفاظه عواطف تتغنى " ٨ ولا ينبغي أن نفهم من هذا أن "الرافعي" قد أهمل الناحية المعنوية إذ أننا نجده في موضع آخر يقول :" الأ[illegible] في نظم القرآن أن تعتبر الحروف بأصواتها وحركاتها ومواقعها من الدلالة المعنوية " ٩وفي يلتقي مع " عبد القاهر الجرجاني " حين تساءل عن أسرار الاعجاز بقوله: " أفترى لشيء من [illegible] الخصائص التي تملؤك بالاعجاز روعة وتحضرك عند تصورها هيبة تحيط بالنفس من أقطارها [illegible]

---

٢ – سورة الطور الآية ٣٤

٣ – سورة هود الآية ١٤

٤ – سورة يونس الآية ٣٨

٥ – مصطفى صادق الرافعي : إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص١٧٠

٦ – المصدر السابق ، ص٢١٥

٧ – ابن سنان الخفاجي : سر الفصاحة ص ١٤

٨ – مصطفى صادق الرافعي : إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ص ٢١٣

٩ – المصدر السابق ص ٢٦٤

باللفظ من حيث هو صوت مسموع ، وحروف تتوالى في النّطق أم ذلك لما بين معاني الألفاظ من الاتساق العجيب"١٠

من هذا نستنتج أن " الرافعي" لم يهمل جانب المعنى وهو الأمر الذي يركز عليه "عبد القاهر الجرجاني" وإن كان هذا الأخير - كما يفهم من النّص - لا يعطي أهمية كبرى للناحية الصوتية بخلاف " الرافعي " الذي رأى الاعجاز قائماً في الجانبين معاً وعلى مستوى واحد.

وبالنسبة للكلمات وحروفها : يرى " الرافعي " أن إعجازها يكمن في مواقعها وما دامت كذلك فهي من بعض إعجاز القرآن وقد تناول الشبهة التي ألحقت ببعض آيات القرآن ومنها تلك التي وقف عندها " الخطّابي" كحرف الباء في قوله تعالى : " ومن يرد فيه بالحاد بظلم " ١١فقد روى " الخطّابي" أن بعض من كانوا يطعنون في أسلوب القرآن كانوا يقولون: لو قيل (ومن يرد فيه الحادا بظلم) كان كلاماً صحيحاً لا يُشْكِلُ معناه ولا يشتبه ١٢. وردّ عليهم " الخطابي" بقوله: " وأماّ دخول الباء فيه فإن هذا الحرف كثيراً ما يوجد في كلام العرب الأول الذي نزل القرآن به وإن كان يعزّ وجوده في كلام المتأخرين " ١٣" والمعنى : ومن يرد فيه الحادا بظلم ، والباء قد تزاد في مواضع من الكلام ولا يتغير به المعنى" ١٤

وإذا كان " الخطابي" كما نرى يجعل حرف الباء في هذه الآية زائداً فإن الشريف المرتضى "لم يذهب إلى ذلك وإنما ذهب إلى أنه لم يأت إلاّ لزيادة فائدة الاختصاص ، قال : " فأمّا قوله تعالى :" فبمارحمة من الله لنت لهم "١٥ وتقدير قوم إن " ما " ها هنا زائدة فليس الأمر على ما ظنوه لأن من شأنهم ألاّ يُدخلوا " ما" ها هنا إلاّ إذا أرادوا الاختصاص وزيادة فائدة على قولهم " فبرحمة من الله لنت لهم " ، لأن مع إسقاط " ما" يجوز أن تكون الرحمة سببا للّين وغيرها رقة ، ولا يكادون يدخلونها مع " ما " إلاّ والمراد أنها سببه دون غيرها ، فقد أفادت اختصاصا لم يُستفد قبل دخولها "١٦

ولعلّ من المفيد أن نذكر أيضاً أن " عبد القاهر الجرجاني " في " أسرار البلاغة " عرض للآية ورفض أن يكون في القرآن حرف لامعنى له لأن وجود الحرف لا يمكن أن يكون إلاّ بوجود معناه معه وحدّد هذا المعنى الذي يفيده حرف " ما" في الآية وقال إنه يفيد التأكد والمجاز ١٧وهو ما ذهب إليه " الرافعي " حين تعرّض للآية نفسها فأبطل أن يكون في نظم القرآن حرف زائد لأن هذه الحروف تفيد إفادة جديدة في موقعها سواء أكانت هذه الفائدة من جهة المعنى أم من جهة الموسيقى وتُكسب الكلام رونقاً وجمالاً يقول: " إن في هذه الزيادة لوناً من التصوير لو هو حُذف من الكلام

١٠ - عبد القاهر الجرجاني : دلائل الاعجاز ص٣٧
١١ - سورة الحج الآية ٢٥
١٢ - الخطابي: بيان إعجاز القرآن ، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ، ص ٣٩
١٣ - المصدر نفسه ص٤٥
١٤ - المصدر السابق ص ٤٨
١٥ - سورة آل عمران ،الآية ١٥٩
١٦ - الشريف المرتضى : أمالي المرتضى ، ج ٢ ، ص٣١٣
١٧ - عبد القاهر الجرجاني : دلائل الاعجاز ص ٣٦٣، ٣٦٨

لذهب بكثير من حسنه وروعته ، فإنّ المراد بالآية ... تصوير لين النبي صلى الله عليه وسلم لقومه ، وإن ذلك رحمة من الله ، فجاء هذا المدّ في " ما" وصفاً لفظياً يؤكد معنى اللين ويفخمه ، وفوق ذلك فإن لهجة النطق به تشعر بانعطاف وعناية ولا يُبتدأ هذا المعنى بأحسن منها في بلاغة السياق ، ثم كان الفصل بين الباء الجارة ومجرورها (وهو لفظة رحمة) مما يُلفت النفس إلى تدبّر المعنى وينبه الفكر إلى قيمة الرحمة فيه ، وذلك كله طبيعي في بلاغة الآية كما ترى"١٨ فالذي يضيفه "الرافعي" إلى من سبقه من القدماء الذين تعرضوا لهذه الإشكالية يتمثل في الموسيقى وأثرها في نفس الإنسان وهو ما يبين استفادة "الرافعي" من ثقافة عصره ، واستغلالها في قراءاته الجديدة للتراث ، أما علاقة تلك الزيادة بالناحية النفسية فقد سبقه إليها كما رأينا " الشريف المرتضى" ، ومع ذلك فإن " الرافعي" لم يُحل إليه .

ويضيف " الرافعي" إلى هذا المثال أمثلة أخرى حسب اختلاف أوجه الإعجاز، ولا ينوع في المثال الواحد إلاّ عندما يحسّ باستعصاء فهمه ، يقف مثلاً : عند بعض الألفاظ التي وردت في القرآن الكريم على صيغة الجمع ولم يجد لها كلمة واحدة على صيغة المفرد يقول: " ترى بعض الألفاظ لم يأت فيه إلا مجموعاً ولم يستعمل منه صيغة المفرد ، فإذا احتاج إلى هذه الصيغة استعمل مرادفها : كلفظة (اللّب) فإنها لم ترد إلاّ مجموعة كقوله تعالى " إن في ذلك لذكرى لأولي الألباب"١٩ وقوله " وليذكر أولو الألباب"٢٠ ولم تجئ فيه مفردة ، بل جاء في مكانها (القلب) وذلك لأن لفظ الباء شديد مجمع ، ولا يفضي إلى هذه الشدّة إلاّ من اللاّم الشديدة المسترخية ، فلمّا لم يكن فصل بين الحرفين يتهيأ معه هذا الانتقال على نسبة بين الرّخاوة والشدّة ، تحسن اللفظة مَهْمَا كانت حركة الإعراب فيها، نصباً أو رفعاً أو جرّاً ، فأسقطها من نظمه بتّةً على سعة ما بين أوله وآخره ، ولو حسنت على وجه من تلك الوجوه لجاء بها حسنة رائعة ، وهذا على أنّ فيه لفظة (الجُبّ) وهي في وزنها ونطقها، لولا حسن الائتلاف بين الجيم والباء من هذه الشدّة في الجيم المضمومة "٢١

وكذلك قال في لفظتي (الكوب) و(الأرجاء) اللّتين جاءتا في القرآن على صيغة الجمع ولم تأتيا على صيغة المفرد٢٢.وعكس ذلك ساق لفظة (الأرض) وقال: " فإنها لم ترد فيه إلاّ مفردة فإذا ذُكرت السماء مجموعة جيء بها مفردة في كل موضع منه ولمّا احتاج إلى جمعها أخرجها على هذه الصوّرة التي ذهبت بسرّ الفصاحة وذهب بها ، حتى خرجت من الرّوعة بحيث يسجد لها كل فكر سجدة طويلة ، وهي في قوله تعالى : " الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن" ٢٣ولم يقل وسبع أرضين . وغيرها من دلائل الاعجاز التي قد يقف عندها العقل البشري حائراً في مثل نظمها وما ينجم عنه من تقديم وتأخير وتعريف وتنكير ، وفي مثل سرد الأخبار وذكر أسرار علمية لم يكتشف العلم إلاّ بعضها في القرن العشرين . إلى غير ذلك من العلاقات التي يستوقفنا " الرافعي"

١٨ – مصطفى صادق الرافعي : إعجاز القرآن والبلاغة النبوية : ص٢٣١
١٩ – سورة الزمر ، الآية ٢١
٢٠ – سورة ابراهيم ، الآية ٥٢
٢١ – مصطفى صادق الرافعي اعجاز القرآن والبلاغة النبوية ، ص ٢٣٦
٢٢ – المصدر السابق ص ٢٣٦–٢٣٣
٢٣ – سورة الطلاق ، الآية ١٢

أمامها إما شارحاً أو معلقاً دون أن ينتقل من موضوع إلى موضوع ، إلاّ إذا تأكد من بلوغنا الهدف الذي يسعى إلى تبليغه لنا.

أما بالنسبة للجملة وكلماتها : فإنّ أوجه الإعجاز فيها هو دقّة تركيب الكلام الذي انتظم من الصّوت في الحرف إلى الحرف في الكلمة للدّلالة على معنى هو من أسرار تركيبها ، وإن من أعجز ما يحقق هذا الاعجاز هو أن معاني جمل القرآن لو ألبست ألفاظاً أخرى من نفس العربية ما جاءت في نمطها وإيقاعها ، ولا أدّت ما أدته الكلمات التي هي اصل الإعجاز في هذا الترتيب الخالد الذي هو القرآن ، حيث يوضح " الرافعي" عوالم اللّغة فيقسمها إلى نوعين رئيسين: النّوع الأول تمثله لغة التّواصل العادية التي تشكل بالنسبة له " لاصقات " جامدة تشير إلى الواقع وتبرزه في أعظم مجالاته إلى العقل فبها يعرف السامع أن الشجرة /شجرة / وأن القمر/ قمر/ وهذه الوسيلة لا يختلف فيها اثنان من منظومة لسانية واحدة فهي كالهواء والطعام والشراب ، ولذا لا تميز شخصاً عن شخص .

أما الشكل الثاني فهو اللغة النفسية أي تلك اللغة التي تضع على نفس متلقيها طلاء يحمل لوناً معيناً يقصده الأديب وهذا ما يميّز الأديب عن الأديب ، فعبقرية الحس النفسي لدى الكاتب تجعله يوازن بين سلاسل اللغة وجزئيات الواقع الذي تعبر عنه فيشعر القارئ أنه يتحسس هذا الواقع تحسساً فيه لذة لأنه من خلال اللغة وليس من خلال الرؤية السطحية للأشياء .

ثم يتطرق بطريقة غير مباشرة إلى أنّ هذه الخاصية ، وإن امتاز بها أديب ما أو مجموعة أدباء في عصر ما بأنها لا تتجاوز التدقيق في جزئية عصر معين استمد منه الأديب خبرته الدّلالية والموسيقية ، وإن تجاوزه قليلاً بعض النبغاء. فإنّ القرآن يفصّل اللغة تفصيلاً دقيقاً جميلاً مع كل العوالم التي يعيشها الإنسان أو التي لم يعشها ، فيعبر عن نفسية الإنسان بشكل يجد كل قارئ نفسيته فيه فينجذب إليه ، وهذا مالا يحققه الأديب ، لأنه إن مسّ شعور إنسان معين بأنه قد يمرّ دون أن يلفت انتباه شعور شخص آخر ، وكذلك بالنسبة لجزئيات الواقع بمعناه الواسع ، فهي مركزة في لغة القرآن، فلا تمرّ جزئية منه دون أن تجد لها صورة فيه وهذا ما يتعذّر بل ما يستحيل تحققه في كتابة إنسان .

إذن فعمومية التعبير النّفسي وعمومية الوجود الواقعي في لغة القرآن كما يرى " الرافعي" هي سر إعجازه ولهذا فقد تنهك بلاغات الشعوب سواء طال الزمن أم قصر وذلك عند توضيح العالم النفسي والواقعي الذي تعبر عنه وهو محدود طبعاً.ولكن لغة القرآن سرمديّة لتعبيرها عن شمولية الواقع المعيشي بمختلف أنواعه وأشكاله ٢٤.

□□

٢٤ – مصطفى صادق الرافعي : إعجاز القرآن ، ص٢٣٦، ٢٤٨

الضرورة الشعرية

ومفهوم الانزياح

أحمد محمد ويس

ثمة ما يشبه الاتفاق على أن للشعر لغة خاصة تمتاز بسمات معينة (وربما غير معينة أيضاً) تميزه من لغة النثر. والإقرار بهذا يعني أنّ الحكم على لغة الشعر ينبغي أن ينبثق من إدراك لطبيعة لغة الشعر دونما تحكيم لمعايير لغة النثر، لأن مثل ذلك التحكيم يؤدي إلى أن تفقد اللغة الشعرية الكثير من سماتها.

ولعل أكثر ما يمكن أن ينطبق على لغة الشعر هو أنها لغة النفس بكلِ ما في النفس من توتر وانفعال، في حين أنّ لغة النثر أقرب إلى برود العقل. ومن الممكن أن نسم لغة الشعر بأنها لغة انفعالية، ولغة النثر بأنها تعاملية أو منطقية[1]، ففي اللغة الانفعالية "يقتصر الاهتمام [على] إبراز رؤوس الفكرة؛ فهي وحدها التي تطفو وتسود الجملة، أما الروابط المنطقية التي تربط الكلمات بعضها ببعض، وأجزاء الجملة بعضها ببعض فإمّا ألاّ يُدلّ عليها إلا دلالة جزئية بالاستعانة بالتنغيم والإشارة إذا اقتضى الحال، وإمّا ألاّ يُدلّ عليها مطلقاً ويترك للذهن عناء استنتاجها. هذه اللغة المتكلمة تقترب من اللغة التلقائية، ويطلق هذا الاسم على اللغة التي تنفجر من النفس تلقائياً تحت تأثير انفعال شديد، ففي هذه الحالة يضع المتكلم الألفاظ الهامة في القمة، إذ لا يتيسر له الوقت ولا الفراغ اللذان يجعلانه يطابق فكرته على تلك القواعد الصارمة لقواعد اللغة المتروية المنظمة، وعلى هذا النحو تتعارض اللغة الفجائية مع اللغة النحوية"[2]

وإذا كان صحيحاً ما قاله ووردز وورث (١٧٧٠-١٨٥٠م) من "أن الشعر يتضمن الانفعال بصفة دائمة"[3] فإن الصحيح أن" لكل انفعال نبضه الخاص [و] أنماطه التعبيرية المميزة له"[4]؛ على حد

١ – اقتبست هذه التسمية من فندريس في كتابه: اللغة، تر: عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٠، ص١٨٢

٢ – فندريس: اللغة ص١٩٤-١٩٥

٣ – كولريدج: النظرية الرومانتيكية في الشعر، سيرة أدبية لكولريدج، تر: عبد الحكيم حسان، ط دار المعارف بمصر ١٩٧١، ص٣٠٢

٤ – المصدر السابق ص٣٠٢ وقد عبر كروتشه عن مثل ذلك فقال: إن اللغة خلق دائم، فما عبر عنه تعبيراً لغوياً لن يتكرر مطلقاً.. فالانطباعات الدائمة الجدة تفسح المجال لظهور تغيرات مستمرة في الصوت والمعنى.. والبحث

قول كولريدج (١٧٧٢-١٨٣٤م).

والحق أننا نروم من خلال إيراد مثل هذا الكلام ههنا الخلوص إلى أن ماشاع عند القدامى من نحويين وبلاغيين ونقاد مما سمّي "الضرورة الشعرية" كان في القسم الكبير منه مظهراً من مظاهر لغة الشعر التي يحلق الشاعر بها ومن خلالها في فضاء رحيب من الخيال غير ملتزم بما يسمى قيود اللغة، إذ الشاعر الحق هو من يطوع تلك القيود لفنه، فكأنه بذلك يجاوزها. ولعل هذا ما دعا أبا العتاهية كي يقول في غير قليل من الأنفة: "أنا أكبر من العروض"٥ وكأنه يريد القول إن العروض لا يمكن إن يقف حائلاً دون أن يعبر عما يريد وبما يريد. فإذا وقف حائلاً فلا عليه إنْ هو ابتدع لنفسه عروضاً آخر.

ولكننا لا ينبغي أن نغتر بكلام أبي العتاهية على إطلاقه، فنظن بأن من السهل على الشاعر أن يكون أكبر من العروض، كما لا ينبغي الظن بأن الشعر سهل المسالك خال من القيود، فليس الأمر كذلك، وليس ثمة فن يخلو من قيود.. لا بل إن هناك من يرى أن الفن "لا يحيا بغير قيود"٦ ولكنها القيود التي تؤدي إلى غنى الفن لا إلى تجميده. وهكذا فإن القافية- وهي مما جرى اعتباره ضمن القيود-" كثيرا ما تسوق الشاعر إلى معنى لم يكن بباله" ٧ كما قال مندور. وطبعاً فإن مثل هذا المعنى إنما يتصيده المتلقي أو يلوح للمبدع نفسه بعد أن يفرغ مما كتب.

وعلى الرغم من أن كلام مندور لا يؤدي حتماً إلى الوقوع في الضرورة فإن مجرد التفاته إلى أن القافية هي من قيود الشعر يصلنا برؤية العلماء القدامى التي كانت تعتبر الوزن والقافية قيدين ترتبط بهما "الضرورة" ارتباط النتيجة بالسبب، أو هذا ما يقوله المبرد: "فالوزن يحمل على الضرورة، والقافية تضطر إلى الحيلة"٨ وعلى مثل هذا النحو كانت نظرة كثير من القدامى فهي عند بعضهم "رخصة" ٩ وعند بعضهم الآخر "خطأ" أو "غلط" أو "شذوذ" ١٠ وهي عند أبي هلال العسكري "قبيحة" إذ يقول "وينبغي أن يجتنب ارتكاب الضرورات، وإن جاءت فيها رخصة من أهل العربية؛ فإنها قبيحة تشين الكلام وتذهب بمائه، وإنما استعملها القدماء في أشعارهم لعدم علمهم بقباحتها، ولأن بعضهم كان صاحب بداية. والبداية مزلة، وما كانوا أيضاً تنقد عليهم أشعارهم، ولو قد نقدت وبُهرج

عن لغة نمطية هو البحث عن سكون الحركة، ويمزات وبروكس: النقد الأدبي، تر: محيي الدين صبحي، مطبعة جامعة دمشق ١٩٧٣-١٩٧٦،٣/٧٢٨

٥ - الأصفهاني: الأغاني، طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب، مؤسسة جمال، بيروت د.ت ، ٤/١٣

٦ - مندور: محمد: في الأدب والنقد، ط٥ دار نهضة مصر د.ت ص١١ وهو يشير إلى أن هذا مثل فرنسي.

٧ - المصدر نفسه ص١١

٨ - البلاغة، تح: رمضان عبد التواب، ط٢ مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة ١٩٨٥، ص٨١ وانظر الفراء: معاني، تح: عبد الفتاح شلبي، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٢، ٣/١١٨ وابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، تح: السيد أحمد صقر ط١ دار الرجاء إحياء الكتب العربية القاهرة ١٩٥٤ ص١٥٤

٩ - انظر: ابن رشيق: العمدة، تح: محمد قرقزان، ط١ دار المعرفة بيروت ١٩٨٨، ص١٠٢٠

١٠ - انظر: ابن فارس: ذم الخطأ في الشعر ، تح: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي بمصر ١٩٨٠، ص٢١ والصاحبي في فقه اللغة، تح: مصطفى الشويمي، مؤسسة بدران، بيروت، ١٩٦٣، ص٢٧٦ وابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، ص١٥٤.

منها المعيب كما تنقد على شعراء هذه الأزمنة ويبهرج من كلامهم ما فيه أدنى عيب لتجنبوها"١١

ولا يبدو مقنعاً تسويغ أبي هلال لورود الضرورة عند القدامى، وهو إلى عدم إقناعه فيه اتهام خفي لذوقهم الشعري. ولا يبعد ابن رشيق عن هذا الاتجاه فيرى أن"لاخير في الضرورة، غير أنّ بعضها أسهل من بعض ، ومنها ما يسمع عن العرب ولا يعمل به لأنهم أتوا به على جبلتهم. والمولد المحدث قد عَرف أنه عيب. ودخوله في العيب يُلزمه إياه. ١٢

وليس ثمة حاجة إلى إيراد مزيد من النصوص، إذ يبدو أن هذه النظرة إلى"الضرورة الشعرية" كانت شائعة قديماً سواء عند أهل العروض أو عند أهل اللغة أو النحو أو البلاغة، فالشعر عندهم موضع اضطرار، أو أسير الوزن . والوفاء للوزن قد يقتضي من الشاعر أن ينحرف بالكلمة أو بالتركيب عما تقتضيه قواعد اللغة من نحو وصرف. والنتيجة التي يؤدي هذا الفهم إليها هي أن الوزن قيد يحد من حرية الشاعر. ولكنها نتيجة تلحق بالوزن وصمة ينبغي ألاّ تكون له. وكان من الممكن أن ينظر إلى هذه التي دعوها "ضرورة" على أنها سمة من سمات اللغة الشعرية. ولكنهم ما فعلوا ذلك، فكان هذا الوصف بالضرورة" وصمة وصموا بها الشعر العربي عن حسن نية منهم" ١٣

ولقد حاول بعض المحدثين أن ينأى "بالضرورة" عما حُمّلت به، فرأى كمال بشر -مثلاً- أنها"ليست من باب الخطأ، كما يظن بعض الناس.[وإنما هي] تجيء على قاعدة جزئية تختلف مع القاعدة التي سموها قاعدة عامة، أو تجيء على وفاق لهجة من اللهجات، أو تجيء على وفاق مستوى لغوي معين..."١٤

ويفسر أحمد مختار عمر لجوء النحاة إلى الوصف بـ"الضرورة" علىأنه مخرج لهم حين تعجزهم الحيل عن إيجاد علة منطقية لتفسيرها، "فأطلقوها دون قيد، لتكون سيفاً مصلتا وسلاحا يشهرونه في وجه كل بيت يخالف قواعدهم ويعجزون عن تخريجه، فيجدون المخلص في هذا الوصف السهل يلقونه دون نظر أو تفكير"١٥

ولكنّ هذا القول لا يخلو من حيف، فنحن نرى أن النحاة ما انفكوا عن النظر والتفكير، بيد أن المعيارية هي التي غلبت عليهم، وهي التي حرصوا عليها، فكان الوصف بالضرورة من مظاهر هذه المعيارية.

ومهما يكن من أمر هذه المعيارية فإن النظرة إلى الضرورة الشعرية لم تكن على نحو واحد؛ فقد يكفي أن نقرأ للخليل بن أحمد كلاماً يلامس فيه ما ينبغي أن يتسم به الشاعر من حرية وامتياز، إذ يقول: "والشعراء أمراء الكلام يصرفونه أنى شاؤوا، ويجوز لهم مالا يجوز لغيرهم من إطلاق المعنى وتقييده... ومد المقصور وقصر المددود، والجمع بين لغاته،والتفريق بين صفاته، واستخراج ما كلّت الألسن عن وصفه ونعته، والأذهان عن فهمه وإيضاحه، فيقرّبون البعيد ويبعّدون القريب

---

١١ – الصناعتين، تح: علي البجاوي وأبو الفضل إبراهيم، ط عيسى البابي الحلبي القاهرة ١٩٥٢، ص١٥٠

١٢ – العمدة، ص١٠٢

١٣ – أنيس، إبراهيم: من أسرار اللغة، ط الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٥١، ص٢٥٢

١٤ – دراسات في علم اللغة، دار المعارف بمصر ١٩٦٩، ١١٥/٢

١٥ – البحث اللغوي عند العرب، ط٤ عالم الكتب بالقاهرة ١٩٨٢، ص٤١.

ويُحتج بهم ولا يحتج عليهم ويصورون الباطل في صورة الحق، والحقّ في صورة الباطل"١٦

ويعلّق حازم على هذا بالقول: "فلأجل ما أشار إليه الخليل رحمه الله من بعد غايات الشعراء وامتداد آمادهم في معرفة الكلام واتساع مجالهم في جميع ذلك، يحتاج أن يحتال في تخريج كلامهم على وجوه من الصحة، فإنهم قلما يخفى عليهم ما يظهر لغيرهم، فليسوا يقولون شيئاً إلا وله وجه، فلذلك يجب تأوُّل كلامهم على الصحة، والتوقّف عن تخطئتهم فيما ليس يلوح له وجه،وليس ينبغي أن يعترض عليهم في أقاويلهم إلا مَن تزاحم رتبته في حسن تأليف الكلام وإبداع النظام رتبتهم"١٧

والحق أن كلام الخليل هذا فريد في بابه، وكان منتظراً له أن يتكرّر بقوة أكبر عند تلميذه سيبويه ، ولكن هذه القوة لم تحدث. وعلى الرغم من ذلك فإن سيبويه قد عقد للضرورة باباً سمّاه "باب ما يحتمل الشعر"١٨

والذي يمكن استخلاصه من كلام سيبويه هوأنه أدرك ان للشعر لغة خاصة به يقع فيها الذي لا يقع في الكلام العادي، ويقول: "اعلم أنه يجوز في الشعر مالا يجوز في الكلام من صرف مالا ينصرف، ويشبهونه بما ينصرف من الأسماء لأنها أسماء كما أنها أسماء. وحذف مالا يحذف، ويشبهونه بما قد حذف واستعمل محذوفاً"١٩ ثم قال بعد أن أورد جملاً مما يجوز في الشعر دون الكلام: "ليس شيء يضطرون إليه إلا وهم يحاولون به وجهاً "٢٠. والظاهر من هذا أن سيبويه يقر بوقوع الضرورة، ولكنه يشير إلى إمكان تسويغها على وجه من الصواب؛ أي أن سيبويه يجهد في ألا يُخطِّئ الشاعر. فإذا تقدمنا في الزمن قليلاً وجدنا ابن قتيبة يُضيِّق ما رآه الخليل واسعاً، فتراه يقول: "وقد يضطر الشاعر فيقصُر الممدود، وليس له أن يمد المقصور. وقد يضطر فيصرف غير المصروف، وقبيح ألا يصرف المصروف... وأما ترك الهمز من المهموز فكثير واسع لا عيب فيه على الشاعر. والذي لا يجوز أن يهمز غير المهموز:"٢١

وهكذا اختصر ابن قتيبة مجال الحرية إلى النصف ممّا كان عند الخليل. وتبقى الخشية قائمة من مثل هذا الاتجاه العام نحو التضييق على الشاعر، والتقعيد للغة الشعرية.

وعلى الرغم مّما يمكن أن نجده من سطوة هذا التضييق عند بعض اللغويين والنقاد فإن ذلك لا يعني أن كل النقاد أخذوا بمثل هذا التضييق أو ساروا في ركبه، ولذلك فلسنا نوافق مصطفى ناصف في تعميمه الجازم حين قال: "فالمخالفات النحوية اعتبرت على أيدي النقاد جميعاً هفوات، ذلك لأن الشعر ينبغي ألا يخرج على حدود المستوى الأول أو الصورة الوهمية السابقة، ومن أجل ذلك تعقبوا

---

١٦ – منهاج البلغاء ص١٤٣-١٤٤ ،وانظر: ابن فارس: الصاحبي، ص٢٧٥، والسيوطي: المزهر في علوم اللغة ، تح: جاد المولى ورفيقيه ، ط٦ دار إحياء الكتب العربية القاهرة (د.ت) ٢/٤٧٦.

١٧ – منهاج البلغاء ، ص١٤٤.

١٨ – الكتاب، تح:عبد السلام هارون ،ط دار القلم ، القاهرة ١٩٦٦، ١/٢٦.

١٩ – الكتاب ١/٢٦

٢٠ – الكتاب ١/٣٢.

٢١ – الشعر والشعراء، تح: أحمد محمد شاكر، دار المعارف بمصر ١٩٦٦،١/١٠١ وانظر: المرزباني: الموشح، تح: علي البجاوي، ط دار نهضة مصر ١٩٦٥، ص١٤٤-١٤٥

ما سمّوه سقطات المتنبي وسقطات الجاهليين"٢٢؛ لا نوافقه، لأنا سنرى وشيكا، إضافة إلى ما رأينا عند الخليل، أن عدداً من العلماء القدامى فهموا الضرورة على غير ما يوحي به اسمها؛ أي على أنّ استعمالها لايكون اضطرارا دائماً وإنما هي تأتي في أحايين كثيرة على نحو اختياري حرّ مقصود في ذاته؛ فقد ورد التعريف بالضرورة على أنها "ما وقع في الشعر دون النثر، سواء كان للشاعر عنه مندوحة، أم لا"٢٣؛

أي أن الشاعر إذا وقع فيما يسمى بالضرورة وكانت له عنها مندوحة فهذا يعني أنه يقصد إليها قصداً، وأن له من ورائها غاية فنية أو غير فنية.

ويبدو للباحث أن ما جاء به ابن جني في أمر الضرورة كان ذا أهمية بالغة . وعلى الرغم ممّا قد يبدو فيه من عدم اتساق، فإن خلاصة كلامه تؤدي به إلى أن يُسلك ضمن هذا الاتجاه الذي يمثل التعريف الأنف أحسن تمثيل.

يرى ابن جني أن "الشعر موضع اضطرار، وموقف اعتذار، وكثيراً ما تُحرّف فيه الكلم عن أبنيته،وتحال فيه المثل عن أوضاع صيغها لأجله"٢٤ وهكذا فإن "عطية" تصير "عطاء" في قول الشاعر:

أبوك عطاء ألأم الناس كلهم ... فقبّح من فحل وقبّحت من نجل

وواضح أن ابن جني ههنا يميل إلى اعتبار الشعر موضع اضطرار. فأما سبب الاضطرار فلعله من دون شك الوزن وإن لم يصرّح بذلك هنا. ويكاد ابن جني في هذا النص يكرر ما رأيناه عند سيبويه؛ فهو مع ذهابه إلى أن الشعر موضع اضطرار يرى إمكانية الاعتذار . ولعلّ من الاعتذار أن تحمل الضرورة على وجه من الصواب مثلما ذهب سيبويه.

على أن لابن جني رأياً آخر في الضرورة يذهب فيه إلى أن العرب تركب الضرورة مع قدرتها على تركها، وهي " تفعل ذلك تأنيساً لك بإجازة الوجه الأضعف لتصح به طريقك، ويرحُب به خناقك إذا لم تجد وجهاً غيره، فتقول : إذ أجازوا نحو هذا ومنه بدّ وعنه مندوحة، فما ظنك بهم إذا لم يجدوا منه بدلا، ولا عنه معدلا، ألا تراهم كيف يدخلون تحت قبح الضرورة مع قدرتهم على تركها؛ ليُعِدّوها لوقت الحاجة ؛إليها"٢٥، ثم يستشهد على ذلك بجملة أبيات من الشعر يعلق بعد كل واحد منها بأن الوزن ليس هو ما ألجأ الشاعر إلى الضرورة؛ وإنما كان ذلك منه رغبة في الاعتياد عليها٢٦ حتى يكون وقعها عند ارتكابها اضطراراً أخف على الناس وطأة ممّا لو لم يعتادوا سماعها.

ويذهب ابن جني إلى أبعد من ذلك حين يرى أن مرتكب الضرورة يرتكبها لا عن ضعف وعجز، وإنما عن قوة طبع وفيض، ويقول: "فمتى رأيت الشاعر قد ارتكب مثل هذه الضرورات على

---

٢٢ -نظرية المعنى في النقد العربي ، دار القلم القاهرة ١٩٦٥، ص٦٧

٢٣ - البغدادي: خزانة الأدب ٣/١. وانظر: الآلوسي، محمود شكري: الضرائر وما يسوغ للشاعر دون الناثر، ط المطبعة السلفية بمصر ١٣٤١،ص٦.

٢٤ - الخصائص، تح: محمد علي النجار، ط دار الهدى بيروت د.ت، ١٨٨/٣

٢٥ - الخصائص ٦٠/٣-٦١

٢٦ - انظر: الخصائص ٦١/٣ وانظر تأكيداً لهذا في ص٣٠٣-٣٠٤

قبحها، وانخراق الأصول بها، فاعلم أن ذلك على ما جشمه منه، وإن دل من وجه على جوره وتعسفه،فإنه من وجه آخر مؤذن بصياله، وتخمطه [أي تكبره]، وليس بقاطع دليل على ضعف لغته، ولا قصوره عن اختيار الوجه الناطق بفصاحته، بل مثله في ذلك عندي مثل مُجري الجَمُوح بلا لجام، ووارد الحرب الضروس حاسراً من غير احتشام. فهو وإن كان ملوما في عنفه وتهالكه، فإنه مشهود له بشجاعته، وفيض مُنته؛ ألا تراه لا يجهل أن لو تكفر في سلاحه، أو اعتصم بلجام جواده لكان أقرب إلى النجاة ، وأبعد عن الملْحاة لكنه جشم ما جشمه على علمه بما يعقب اقتحام مثله، إدلالا بقوة طبعه، ودلالة على شهامة نفسه"٢٧ وإذن فإنما شأن الشاعر في ارتكاب الضرورة اختياراً شأنُ المغامر في ركوبه المخاطر، فهو، إذلا يبالي بالمخاطر، فلأنه يحصل على لذة مضاعفة تنسيه الخطر. ولعل اللذة لم تأته إلا لأنه في مغامرته راد عالماً مجهولاً، وحصّل تجربة جديدة ما كان ممكناً بغير المغامرة تحصّلها.

وإذ يرى ابن جني أن الشاعر لم يرتكب الضرورة مضطراً بل حراً مختاراً، فإنه بعد قليل من كلامه ذاك يذكر أن انجلاء المعنى في ذهن الشاعر يجعله حين يقع فيها غير مدرك لها" فكأنه لأنسه بعلم غرضه وسفور مراده لم يرتكب صعبا، ولا جشم إلا أمما، وافق بذلك قابلاً له، أو صادف غير آنس به، إلا أنه هو قد استرسل واثقاً، وبنى الأمر على أنه ليس ملتبساً"٢٨

هما إذاً تفسيران يعرضهما ابن جني لارتكاب ما سميّ بالضرورة: تفسير يجعل الشاعر واعياً بما يفعل، ومدلاً بقوة طبعه، وآخر يجعله غير واع بما يفعل حين تنثال عليه الألفاظ فيصوغها في شكل يظنه واضحاً لغيره مثلما هو واضح في نفسه. على أن المهم في كلام ابن جني ميله العامّ إلى اعتبار ما سمي بالضرورة أمراً سائغاً للشاعر ارتكابه، خاصة من كان ذا فصاحة واقتدار لغويّ. وهو بعد أن يستعرض جملة من الضرائر يقول: "إذا جاز هذا للعرب من غير حصر ولا ضرورة قول كان استعمال الضرورة في الشعر للمولدين أسهل وهم فيه أعذر" ٢٩

وربما أمكن عقد صلة بين ما يقوله ابن جني هنا وبين بحثه في "شجاعة العربية" فالضرورة ما هي إلا مظهر من مظاهر هذه الشجاعة.

وثمة من شارك ابنَ جني رأيه في الضرورة؛ فقد ورد عن معاصره أبي الطيب المتنبي أنه قال: "قد يجوز للشاعر من الكلام مالا يجوز لغيره، لا للاضطرار إليه، ولكنْ للاتساع فيه واتفاق أهله عليه، فيحذفون ويزيدون"٣٠ وقال: " وللفصحاء المدلين في أشعارهم مالم يسمع من غيرهم..."٣١ وليس بمستغرب على مثل أبي الطيب أن يصدر عن مثل هذا الرأي، وهو المبدع الذي نشد الحرية وانطوى على شعور مَن أيقن أن اللغة ملك له.

وفي هذا العصر نفسه نلقي لغوياً آخر هو حمزة بن حسن الأصفهاني (ت٣٦٠هـ) لا يكتفي

---

٢٧ - الخصائص ٢/٣٩٢
٢٨ - الخصائص ٢/٣٩٣.
٢٩ - الخصائص ١/٣٢٩
٣٠ - القاضي الجرجاني : الوساطة بين المتنبي وخصومه ، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي البجاوي ط مصطفى البابي الحلبي بمصر د.ت ، ص٤٥٠
٣١ - المصدر السابق، ص٤٥٦.

بأن يقرّ الضرورة فحسب، بل هو يعدها وسيلة من وسائل نماء اللغة وغناها، وعلى الرغم من أنه يرى أن الضرورة سببها ما في الشعر من مضايق يرى أن الشعراء يبتكرون بسبب من هذه المضايق صيغا ومفردات تدخل متن اللغة وتزيد في غناها. ويذهب الأصفهاني في سبيل توكيد ذلك إلى القول بأن علماء الآزادمرية إذ "ألفوا لغات جميع الأمم... لا يتولد فيها الزيادات والنماء على مرور الزمان... وجدوا اللغة العربية على الضد من سائر لغات الأمم، لما يتولد فيها مرة بعد أخرى وأن المولد لها قرائح الشعراء الذين هم أمراء الكلام، بالضرورات التي تمر بهم في المضايق التي يدفعون إليها عند حصر المعاني الكثيرة في بيوت ضيقة المساحة، والإقواء [أي الإحراج] الذي يلحقهم عند إقامة القوافي التي لا محيد لهم عن تنسيق الحروف المتشابهة في أواخرها، فلا بد من أن يدفعهم استيفاء حقوق الصنعة إلى عرض اللغة بفنون الحيلة، فمرة يعسفونها بإزالة أمثلة الأسماء والأفعال عما جاءت عليه في الجبلة -لما يُدخلون من الحذف والزيادة فيها- ومرة بتوليد الألفاظ على حسب ما تسمو إليه هممهم عند قرض الأشعار"٣٢

ثم يورد الأصفهاني بعدئذ عدداً من الألفاظ التي ولّدها الشعراء القدامى ولم يكن لها في اللغة وجود، فيقول: "أمّا ما خرج إلى الوجود بالتوليد فكثير... يدل عليه قليل ما نحكي منه. فمن ذلك قول النابغة:

إلا الأواريّ لأياً ما أبيّنها والنؤي كالحوض بالمظلومة الجلد

فزعم الرواة والعلماء بالشعر أنه أول من سمّى الأرض مظلومة؛ وهي التي حفر فيها ولم تكن قبل ذلك محفورة"٣٣

ومن ذلك أيضاً ألفاظ "الشكم" و"الشكد" و"الشكب" التي صارت لغات في "الشكر" بعد أن استعمل طرفة الأولى والثانية في قصيدتين له: قافية الأولى "ميم" وقافية الثانية "دال" واستعمل مزرد الثالثة.٣٤

وعلى الرغم من أن ابن رشيق رأى كما مرّ معنا سابقاً "أنه لا خير في الضرورة" فإنه يقع فيما يشبه الاستدراك على نفسه حين يختتم حديثه عن "الرخص في الشعر" بعرض" أشياء من القرآن وقعت فيه بلاغة وإحكاما لاتصرفا وضرورة "٣٥

والذي نريده ههنا أنه قال عقب هذا القول رأسا: "فإذا وقع مثلها [يعني الأشياء] في الشعر، لم ينسب إلى قائله عجز ولا تقصير، كما يظن من لا علم له، ولا تفتيش عنده؛ من ذلك أن يذكر شيئين، ثم يخبر عن أحدهما دون صاحبه اتساعاً، كما قال عز وجل: (وإذا رأوا تجارة أو لهواً انفضوا إليها)*

أو يجعل الفعل لأحدهما ويشرك الآخر معه، أو يذكر شيئاً، فيقرن به ما يقاربه ويناسبه، ولم

٣٢ - التنبيه على حدوث التصحيف، تح: محمد حسن آل ياسين، ط١ مكتبة النهضة بغداد ١٩٦٧ ص١٥٩-١٦٠

٣٣ - المصدر السابق، ص١٥٨-١٥٩

٣٤ - انظر المصدر نفسه، ص١٥٩-١٦٠

٣٥ - العمدة، ص١٠٣٦

* - الجمعة ١١

يذكره، كقوله تعالى: (فبأي آلاء ربكما تكذبان)(**) وقد ذكر الإنسان قبل هذه الآية دون الجان وذكر الجان بعدها. وقال المثقب العبدي:

فما أدري إذا يممت أرضا ... أريد الخير، أيهما يليني

أألخير الذي أنا أبتغيه ... أم الشر الذي هو يبتغيني

فقال: "أيهما" قبل أن يذكر الشيء؛ لأن كلامه يقتضي ذلك... ومن ذلك إضمار ما لم يذكر جلّ اسمُه : (حتى توارت بالحجاب) (***)

يعني الشمس... وقال حاتم:

أماويّ ما يغني الثراء عن الفتى ... إذا حشرجت يوما وضاق بها الصدر

يعني النفس. وحذف"لا" من الكلام وأنت تريدها كقوله تعالى: (كجهر بعضكم لبعض أن تحبط أعمالكم)(****)

(أي : ألا تحبط) وزيادة "لا" في الكلام كقوله سبحانه : (وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون) (*) فزاد "لا"؛ (لأنهم لا يؤمنون)... وقال جل اسمه: (وما منعك ألا تسجد)(**) أي: ما منعك أن تسجد... وقال أبو النجم العجلي:

فما ألوم البيض ألا تسخرا

يريد: "أن تسخرا..."٣٦

ليس على ابن رشيق حرج في أن يودي القياس به وبغيره أيضاً إلى اعتبار مثل هذه الأشياء التي جرت العادة أن تحمل على الضرورة في الشعر، مظهراً من مظاهر البلاغة والفصاحة فإن مجرد ورود مثلها في القرآن –وهو الذروة في البلاغة والفصاحة والمثال الذي يحتذى –كاف في تسويغها بل عدّها من مظاهر القوة الشعرية أيضاً.

ثم نلتقي بعد نحو قرنين من عصر ابن رشيق بابن عصفور (ت٦٦٩هـ)؛ فنراه يفتتح كتابه "ضرائر الشعر" بالقول: "إن الشعر لما كان موزوناً... أجازت العرب فيه مالا يجوز في الكلام؛ اضطروا إلى ذلك أم لم يضطروا إليه ، لأنه موضع ألفت فيه الضرائر"٣٧

(**) -الرحمن ١٣
(***) -ص ٣٢
(****) - الحجرات ٢
(*) - الأنعام
(**) - الأعراف ١٢
٣٦ - العمدة، ص ١٠٣٢-١٠٣٧
٣٧ - ضرائر الشعر، تح: السيد ابراهيم محمد ، ط٢، دار الأندلس بيروت ١٩٨٢، ص١٣، انظر كتابه الأخر؛ المقرب، تح:الجواري و الجبوري، ط١، مطبعة العاني بغداد ١٩٧٢، ج٢/ص ٢٠٢

وبحسبنا من هذا القول التفاتته إلى أنّ ما لا يجوز في الكلام قد يأتي في الشعر دونما اضطرار إليه؛ لأن هذا الذي لا يجوز في الكلام هو مما يقوم عليه الشعر حتى لكأن وروده في الشعر صار أمراً مألوفاً. ولعل هذا هو مؤدّى قوله: إن الشعر "موضع ألفت فيه الضرائر".

ونلتقي في هذا العصر بنحوي آخر وهو ابن مالك (ت٦٧٢هـ) فنراه قد ضيّق من مفهوم الضرورة، إذ هي عنده "ماليس للشاعر عنه مندوحة"٣٨ فأما ما لا يؤدي الوزن والقافية إليه فليس هو من الضرورة في شيء. وعلى ذلك فإن دخول "أل" على الفعل في قول الشاعر:

يقول الخنى وأبغض العجم ناطقا   إلى ربنا صوت الحمار اليجدع

وفي قول الآخر:

وليس اليرى للخل مثل الذى يرى   له الخل اهلا ان يعد خليلا

هو دخول اختياري٣٩ وفي هذا يقول ابن مالك : "وعندي أن مثل هذا غير مخصوص بالضرورة لإمكان أن يقول الشاعر: صوت الحمار يجدع، وما مَن يرى للخل، وإذا لم يفعلوا ذلك مع الاستطاعة ففي ذلك إشعار بالاختيار وعدم الاضطرار"٤٠

ويبدو أنّ ما أدّى بابن مالك إلى أن يضيّق من مجال الضرورة هو منهجه في الاعتداد باللهجات المختلفة والقراءات القرآنية والحديث النبوي؛ فإذا ورد من هذه شيء مما يقول النحاة عن نظيره إنه من الضرورة لا يعده هو كذلك، بل يعيد كل ظاهرة إلى أصلها، وقد نص على أنه لهجة قبيلة معينة، وضرورة عند غيرهم.٤١ وعلى ذلك فإن ابن مالك لا يسدّ باب الضرورة وإنما يضيقه.

بيد أن رأي ابن مالك لم يسلم من النقد الشديد من بعض المتأخرين كأبي حيان (ت٧٤٥هـ).والشاطبي (ت٧٩٠ هـ) . وقد نقل السيوطي عن أبي حيان قوله في ابن مالك إنه "لم يفهم معنى قول النحويين في ضرورة الشعر، فقال في غير موضع: ليس هذا البيت بضرورة، لأن قائله متمكن من أن يقول كذا... الضرورة إنما هي دليل قصور من الشاعر، ولكنه القصور القابل لإمكانية التصحيح.

ويشير الشاطبي في معرض رده إلى أمر مهم جداً، وهو "أنه قد يكون للمعنى عبارتان أو أكثر، واحدة يلزم فيها الضرورة إلا أنها مطابقة لمقتضى الحال، ولا شك أنهم في هذه الحال يرجعون إلى الضرورة؛ لأن اعتناءهم بالمعاني أشدّ من اعتنائهم بالألفاظ"٤٢ فههنا مهمة إشارة إلى أن الضرورة قد جاءت اختيارا وأن من ورائها غاية معنوية.

---

٣٨ – البغدادي: خزانة الأدب ١/٣٣ والألوسي: ضرائر الشعر، ص٦

٣٩ – انظر: تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد ، تح: محمد كامل بركات، ط دار الكاتب العربي، القاهرة ١٩٦٧، ص٤٨ من تقديم المحقق، والبغدادي: خزانة الأدب ١/٣١-٣٦

٤٠ – البغدادي: خزانة الأدب١/٣٣

٤١ – انظر: تسهيل الفوائد، ص٦٤

٤٢ – البغدادي: خزانة الأدب ١/٣٤

ونقف أخيراً على كلام لبهاء الدين السبكيّ (ت٧٦٣هـ) يتضح فيه جلياً أن ما قد يعدُّ ضعيفاً وغير فصيح في الكلام النثريّ قد يعد في الشعر على خلاف ذلك قويا وفصيحا. وقد عرض السبكي لهذا الرأي في سياق حديثه عن عود الضمير على متأخر لفظاً ورتبة في مثل "ضرب غلامه زيدا". ويقول: "وقد اختلف في جواز ذلك، فالجمهور على منعه، وجوزه أبو الحسن والطوال وابن جني وابن مالك مستدلين بقوله:

جزى ربه عني عدي بن حاتم   جزاء الكلاب العاويات وقد فعل

ثم قال: "وأعلم أن المصنف [يعني القزويني] والشراح [يعني شراح التلخيص] قالوا: إنما كان ضعيفاً لأن ذلك ممتنع عند الجمهور، ولا يجتمع القول بضعفه وكونه غير فصيح مع القول بامتناعه، فإن أرادوا أنه جائز ولكنه ضعيف لأن الأكثر على امتناعه... فلا يلزم من القول بجواز مامنعه الجمهور الاعتراف بضعفه، فربما ذهب ذاهب إلى جواز شيء مع فصاحته مع ذهاب غيره إلى امتناعه... وعليه اعتراض ثان وهو أن هذا على تقدير جوازه وضعفه ليس مثالاً صحيحا"، لأن هذا ليس ضعيفاً في الكلام... ثم ذلك الضعف ربما كان في النثر دون الشعر، لأن ضرورة الشعر كما تجيز ما ليس بجائز فقد تقوي ما هو ضعيف، فعلى البيانيّ أن يعتبر ذلك، فربما كان الشيء فصيحا في الشعر غير فصيح في النثر"[٤٣]؛

ومن الواضح أن السبكيّ مدرك تمام الإدراك أن للكلام مستويين: مستوى نثرياً وآخر شعرياً. ويبدو طريفاً ومقنعا حجاجُه المنطقيّ هذا الذي ابتغى من ورائه تقرير أن ما يُحكم عليه بالضعف في الكلام النثري قد ينقلب في الشعر فيغدو قويا، لهذا ينبغي أن يكون مثل جعلهم ما ليس بجائز في الكلام جائزا في الشعر. وهو ما جرت تسميته "بالضرورة". بيد أن هذا لا يعني البتة أن كل ضعيف في الكلام يقوى إذا هو ورد في الشعر... وإنما الشأن راجع إلى فحولة الشاعر واقتداره. والسبكيّ كان في الحق دقيقاً ومحتاطاً إذ استعمل في عبارته الأداتين "قد" و"ربما"؛ ليشير بهما إلى أنّ الأمر ليس في مكنة كل من يتعاطى قرض الشعر.

وبالجملة فإن من الممكن القول بعد هذا بأن الضرورة الشعرية هي في كثير من أحوالها خصيصة من خصائص اللغة الشعرية. وعلى ذلك فلا تكون عيباً، بل هي في الغالب مظهر من مظاهر الاقتدار الفني. ولعل هذا قد اتضح من خلال ما سقناه من نصوص لامس فيها أصحابها الفكرة على نحو مباشر أو غير مباشر.

□□□

٤٣ - عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، طبع مع مختصر السعد التفتازاني على تلخيص المفتاح المطبعة الأميرية ببولاق ١٣١٧هـ ١/٩٨-٩٩

كتاب... وقضية للمناقشة

حول تاريخ اليهود

التوراة وعلاقتها بالتاريخ المصري القديم

ناجي علّوش

بات من الضروري أن تعاد كتابة تاريخ اليهود. لأن ما تكشفه الحفريات، يتناقض مع كل التاريخ المكتوب، عن "بني إسرائيل" واليهود.

ورغم ذلك، فإن تاريخ "بني إسرائيل" الذي يُعمم ويدرس حتى الآن، في كل العالم عامة، وفي الوطن العربي خاصة، يعتمد كليا على ما عممته الدوائر اليهودية، عن تاريخ "بني إسرائيل".

ولذلك فإن كل الكتب، تتحدث عن الخروج، وغزو شرق الأردن ، ومن ثم فلسطين، وقيام حكم القضاة ثم المملكة الموحدة أيام شاوول وداود وسليمان . ويأتي بعد ذلك الانقسام إلى مملكتين، والغزوات الأشورية والبابلية، وسقوط القدس، سنة ٥٨٦ق.م على أيدي نبوخذنصتر والنفي إلى بابل، والعودة على يد قورش"[١] "الخ...الخ

ورغم أن علم الآثار الذي كشف الكثير من الحوادث التاريخية، خلال قرن من الزمان، لم يثبت شيئاً مما جاء في التوراة ، بل قاد إلى نفي الكثير منه، فإن كتب التاريخ لم تتغيّر حتى هذه اللحظة، لا في أوروبا ولا الولايات المتحدة الأمريكية، ولا في وطننا العربي الكبير. وحين نشر توماس ل.تومبسون كتابه: "التاريخ القديم لشعب إسرائيل" فاجأ كثيراً من الكتاب والقراء في العالم، وكانت المفاجأة أكبر في الوطن العربي.

ورغم ذلك، فإن كتاب تومبسون لم يدرس في وطننا العربي، ولم تعكس صحفنا ومجلاتنا أية دراسة أكاديمية أو سياسية له، ولم يهتم أحد بالتعريف بهذا الجهد الكبير. حسب علمنا.

واليوم يصدر كتاب د.أحمد عثمان الذي كنا قد تعرفنا عليه من خلال كتاباته في جريدة الحياة، خلال السنتين الماضيتين ، التي قدمها في هذا الكتاب : "تاريخ اليهود- الجزء الأول"(١) كما تعرفنا عليه من خلال كتابيه ((غريب في وادي الملوك ، التعرف على يويا على أنه البطريرك يوسف(٢)

و"موسى: فوعون مصر- حل لغز أخناتون"(٣)

ولكن هذين الكتابين اللذين عثرنا عليهما مصادفة لم يُعَرّف بهما في هذا الوطن العربي الكبير،

١ - العودة كانت على يد الامبراطور الفارسي (أحشويروش) الذي تزوج اليهودية (استير) بعد أن قتل زوجته وشتي" -التحرير-

ولم يترجما ، حتى الآن، حسب علمنا، ولم يثيرا أية مناقشات. ولذلك، فإننا سنناقش الآن كتابه: "تاريخ اليهود"، تاركين الكتابين الآخرين لفرصة أخرى.

إن صدور هذا الكتاب، يسهم في إثارة النقاش، حول تاريخ اليهود وعلاقتهم التاريخية بفلسطين، كما يسهم في طرح المعلومات التي قدمتها التوراة، والمعلومات التي قدمها علم الآثار.

يعمل المؤلف، خلال كل صفحات كتابه على تأكيد ما يلي:

أولاً أن التوراة، ليست كتاب تاريخ. وأن دراستها تكشف ما فيها من متناقضات، وما فيها من ابتعاد عن الواقع. وأما المتناقضات، فتعود إلى اختلاف المصادر التي أخذت منها. وعندما يناقش المؤلف قصة الوعد لإبراهيم، وكيف كان وعداً بقطعة من الأرض: "بالقرب من رام الله" "إلا أن الأمر" كما يقول المؤلف، "تغير بعد ذلك" إثر النبوءة: "بأن سارة ستنجب ولدا، وبأن: "ملوك شعوب منها يكونون" وهنا حدث نوعان من التغيير في الوعد:

الأول: كبرت الأرض الموعودة فجأة فأصبحت تشمل "كل أرض كنعان". ثم اتسعت حدودها لتشمل كل المنطقة، "من وادي العريش إلى النهر الكبير نهر الفرات"

الثاني: تمّ استبعاد نسل إبراهيم من ميراث الوعد، وحل محله نسل سارة: "عهدي أقيمه مع اسحق الذي تلده لك سارة".

ويعيد المؤلف سبب هذا التناقض إلى أن القصة "تم جمعها من ستة مصادر مختلفة" ، بعضها مكتوب وبعضها شفوي (٤)

وهو هنا يتفق مع د.كمال صليبي الذي يرى أن أسفار التكوين والخروج والعدد: "من بين الأسفار الخمسة الأولى من التوراة هي أسفار مركبة من عناصر مختلفة، منها ما هو قصصي، ومنها ما هو غير قصصي. وقد جمعت هذه العناصر في وقت ما من مصادر مختلفة ومستقلّ بعضها عن بعض، سواء أكانت هذه المصادر تقاليد شفوية أو نصوصاً مدونة" (٥)

ثم يمضي د.صليبي في دراسة التوراة من آدم إلى نوح إلى إبراهيم إلى يوسف، ويبين تداخل الأساطير ، وتكشف أن هناك" شخصيتين اسمهما أبرام، وكلاهما يسمى أيضاً "أبراهام" ، فهناك ابرام عبراني، وهناك ابرام آرامي"(٦)

ويضيف د. صليبي أن التوراة تتحدث عن شخصيات أخرى، باسم أبرام، يذكر منها ١-ابرام التكوين (الاصحاح١٥) (٧)

٢-إبرام الشياعة وهو إبرام التكوين الذي أعطي زوجاً عاقراً، هي ساراي (٨)

٣-أبرام اليمن(٩)

وبالتالي، فإن هناك خمسة وجوه لإبراهيم(١٠)

ويواصل د.صليبي تبيان التعدد والتداخل في قصص التوراة كما هي في قصة يوسف، مثلاً(١١)

ولعل في إشارات الاستاذ أحمد عثمان إلى اقتباسات التوراة من التراث المصري القديم، ما

يفيدنا في فهم التوراة فهماً صحيحاً، وهو ما لم تلقَ عليه أضواء كاشفة كافية ، من قبل، مع أن الاستاذ شفيق مقار، ألقى بعض الأضواء في هذا الميدان(١٢).

ومن الاشارات الجديرة بالذكر هنا، ما يلي:

١-إن الشعار التوراتي، من النيل إلى الفرات، هذا الوعد الذي أعطاه الله لنسل سارة. ما هو إلا حدود الإمبراطورية المصرية، في مرحلة تاريخية معينة(١٣)

٢-إن قصة دخول داود إلى القدس،هي قصة دخول تحتمس الثالث. إذ ليس هناك في الآثار ما يثبت أن داود دخل القدس فالقدس، حوالي سنة ١٠٠٠ قبل الميلاد، كانت قرية صغيرة ولم تتسع، كما يشير تومبسون إلا حوالي سنة ٦٠٠ق.م. وليس في القدس أو فلسطين أو آثار وادي النيل والرافدين ما يشير إلى وجود داود أو سليمان ، ولقد استهدف الاستاذ أحمد عثمان التأكيد على ذلك. فأشار إلى أننا لم نحصل على تفاصيل هذه القصة، المنسوبة إلى داود من أي مصدر تاريخي، ولم ترد الاشارة إلى داود بني إسرائيل -بالاسم أو الكتابة- خارج الكتب الدينية" ولذلك: كان من الطبيعي أن يحاول الأثريون في العصر الحديث العثور على الأدلة التي تؤكد صحة هذا الجزء من القصة، كما ورد في سفر صموئيل الثاني، من كتب العهد القديم.(١٤) ولم يستطع الآثاريون أن يجدوا هذا الدليل في الآثار.

ولذلك فإن الأستاذ أحمد عثمان، يرى أن (قصة دخول داود "بني إسرائيل" إلى القدس استعارها كتبة العهد القديم من حياة تحتمس الثالث، بعد إجراء بعض التعديلات عليها، وأدخلوها في قصتهم" (١٥)

٣-إن قصة سليمان وحكمه وتعدد زوجاته ، وبناءه الهيكل، تنطبق على امنحتب الثالث، وبينما لا نجد في الآثار ما يؤيد قصة سليمان، نجد ما يؤكد ذلك بالنسبة لامنحوتب ، ولكن قبل خمسة قرون، ولقد كانت في: "شمال قلعة القدس" حامية مصرية. "وكل الدلائل تشير إلى أن الملك المصري هو الذي بنى معبداً هناك". ويضيف الأستاذ أحمد عثمان أن التفاصيل التي ذكرت حول هيكل سليمان، تتفق مع التفاصيل التي وردت "عن أشكال المعابد المصرية التي بناها الملك المصري في بيسان وماجدو وحاصور"

وجاء الكشف عن القصر الذي بناه امنحوتب غرب الأقصر، ليؤكد: "أنه كان مكوناً من البيوت نفسها التي ورد ذكرها في قصة سليمان. وما زال خشب الأرز اللبناني قائماً هناك إلى يومنا هذا(١٦)

وهناك قصص أخرى.

ويا حبذا لو استرسل الأستاذ أحمد عثمان في دراسة علاقة التوراة بالتراث المصري القديم في جوانب أخرى، وقدّم المزيد من التفاصيل . وتستحق وقفة مع كلمة "صهيون"، ليبين الأصل المصري لهذه التسمية وهي "صاأون" وكانت أون أوعيون تطلق على "عين شمس". ثم اطلقت على طيبة. وكانت القدس، في القائمة المصرية، تسمى "قادش" أي القدس. ثم بات يطلق عليها، أورشليم، بعد أن دخلها تحتمس سلماً، ثم أطلق عليها "صاأون" أي المدينة المقدسة للبرية، ويرى الأستاذ أحمد عثمان أنها سميت كذلك لأنها: "تقع في منطقة جبلية خارج الحدود المصرية(١٧)

ثانياً: إن أساطير التوراة، صارت تاريخ "بني إسرائيل" وتاريخ فلسطين، وعلى " أساس هذه الأساطير قام بناء تاريخ بني إسرائيل الذي أخذته شعوب العالم على اعتبار أنه قضية مسلمة" (١٨)

ويعود الأستاذ أحمد عثمان لتأكيد هذه الحقيقة، عندما يتحدث عن القدس ، فهو يشير إلى :"أن الدراسات التاريخية الحديثة عجزت تماماً عن إثبات أي علاقة بين قبائل بني إسرائيل ومدينة القدس قبل منتصف القرن الخامس ق.م." ويضيف: "إلا أن المراجع التاريخية، لا زالت تصر على قبول روايات العهد القديم. فيما يتعلق بهذه المدينة..." على اعتبار : "عدم وجود مصادر تاريخية، تغطي تلك الحقبة". ولكن حين ظهرت الأدلة التاريخية التي: "تم العثور عليها، خلال هذا القرن، نتيجة أعمال الحفريات..." جرت"محاولات مستمرة متعمدة لمنع ظهور العديد..." من هذه الأدلة، لأنها: "تتعارض بشكل واضح وصريح مع هذه الروايات"(١٩)

وإذا كان من الضروري التنبيه لهذه الحقيقة، لقد بات من الضروري مناقشة القضية الأساس، وهي : لماذا صارت الأساطير التوراتية أساس تاريخ اليهود والعرب والشعوب الأخرى؟ وكيف استطاع الذين ألفوا التوراة التي بين أيدينا، والتي لا يستطيع قارئ عاقل أن يعتبرها كتاب دين لأنها كتاب عصيان مستمر لله، وكتاب حرب وقتل وخديعة، أن يفرضوا هذه التوراة كتاباً مقدساً، وأن يجعلوا منها أساساً لكتابة التاريخ القديم لهذه المنطقة الممتدة من الفرات إلى النيل؟

إن هذا الموضوع لم يناقش بعد. وهو يحتاج إلى مناقشة معمقة مفصلة لأن الذين جاؤونا بالتوراة من بابل، مع الغزو الفارسي، لم يكونوا الذين سباهم نبوخذ نصر، كما يقول توماس تومسون. ولم يكونوا قوة دولية.، كما هي الصهيونية اليوم. وكانوا على عداء مع جماهير بلاد الشام، كما تقول التوراة: ["ولما سمع سنبلط وطوبيا والعرب والعمونيون والأشدوديون أن أسوار أورشليم قد رُمّمت والثغر ابتدأت تسد غضبوا جداً" نحميا أ-٤-٧] كما كانوا على عداء طاحن مع الامبراطورية الرومانية، حتى إنها دمرت الهيكل الذي بني في عهد الاحتلال الفارسي، وقضت على السكان اليهود(٢٠)

وبعد ذلك لم تقم لليهودية سلطة. وكانت دولة فارس التي تبنت المشروع اليهودي، قد هزمت. فكيف استطاع مروجو التوراة أن يجعلوها مَرْجعاً تاريخياً؟ وكيف حدث ذلك في عهد الامبراطورية العربية الإسلامية؟

إن المؤلف لم يناقش ذلك، كما لم يناقشه أحد، حسب علمنا من قبل. وهو ما نرى أنه بحاجة لدراسة، وأنه يستحق أن نقف عنده.

ويبقى بعد ذلك أن نشير إلى بعض الملاحظات حول الكتاب وأبرز هذه الملاحظات:

١-أن الكتاب، لأنه نشر على حلقات في صحيفة، ولأنه يكتب كاملاً ، ثم نشر، افتقر إلى كثير من المستلزمات الأكاديمية، ومن ذلك ذكر المراجع والهوامش، مثلاً. إذ أن الكتاب يخلو تماماً، من أي هامش أو مرجع. وهناك أسلوب الكتابة الصحافية.

٢- إن الكاتب، أشار مرتين إلى المؤلف توماس تومبسون، الذي فُصل من عمله، كما يقول، ولكن دون الاستفادة من مادة كتاب تومبسون، أو إبراز الانجازات التي حققها(٢١).

٣-إن المؤلف الأستاذ أحمد عثمان ذكر مسلة مرنبتاح، وأكد أنها حملت ذكر "إسرائيل" دون أن يُعرّف بالمسلة، وبالنقاش الذي يدور حول ورود كلمة إسرائيل فيها. ولقد رفض توماس تومسون قبول فكرة الربط بين ما جاء في مسلة مرنبتاح وإسرائيل (٢٢). وهناك نقاش حول المسلة طويل عريض،

يستحق أن نقف عنده(٢٣).وقد ناقشنا ذلك من قبل(٢٤) ولنا وجهة نظر، وسنقدمها في دراسة لاحقة.

٤- إن المؤلف يؤكد وفود الفلسطينيين من بحر إيجة، بينما ينفي تومسون ذلك اعتماداً على دراسة الآثار. ومن رأي تومسون أن فكرة وجود الفلسطينيين في فلسطين "اختراع اسرائيلي" كما أن فكرة دولة داود – سليمان اختراع أيضاً.

وهناك بعض ملاحظات، حول الدقة الأكاديمية، فالمؤلف، يذكر مسلة مرنبتاح، ووجود "إسرائيل فيها" (٢٥) ولكنه يعود، فيقول: "وعندما ننتقل إلى مصادر التاريخ المصري القديم لمحاولة استقراء الأدلة التي تشير إلى خروج بني إسرائيل من مصر، نجد أنه -على الرغم من أن اسم إسرائيل لم يوجد صراحة- إلا أن المصادر المصرية، تؤكد ما ذهبنا إليه من قبل، عندما قلنا: أن رمسيس الأول، كان هو فرعون الخروج. ذلك أنه، بعد فترة وجيزة من موت هذا الفرعون، تمت محاولة كبيرة لبعض القبائل للخروج من سيناء، ومهاجمة مدينة غزة" (٢٦)

وحين يتحدث المؤلف عن كتاب القضاة، يقول: يحتوي هذا الكتاب على مجموعة من القصص لبعض أبطال بني إسرائيل الذين ظهروا خلال تلك الفترة. وكانوا يعملون على مساعدتهم في الخروج من المشاكل التي بدؤوا يتعرضون لها، من محاولة الأقوام الكنعانية الأخرى -وأهمهم الفلسطينيون إخضاعهم لسيطرتهم" (٢٧)

والمؤلف هنا، يجعل الفلسطينيين كنعانيين، مع أن المصادر التاريخية التي تؤكد وجود الفلسطينيين تؤكد أنهم قبائل غريبة من بحر ايجة، ورغم تأكيد تومسون أن وجود الفلسطينيين مجرد اختراع(٢٨) فإن المؤلف لم يناقش هذه المسألة، واكتفى باعتبار الفلسطينيين كنعانيين. كما أن الكتاب يؤكد قصة الخروج والغزو ووجود قبائل بني إسرائيل التي نفاها تومسون كلها، دون أن يناقش نفي تومسون، أو يؤكد أية براهين تتعلق بهذه القضايا.

نتوقف هنا، لنؤكد أهمية كتاب الأستاذ أحمد عثمان وضرورة دراسته، وتحديد أهمية ما يقدمه ... يخ اليهود وفلسطين ومنطقة النيل -الفرات

الهوامش:

١-أحمد عثمان: تاريخ اليهود- الجزء الأول. مكتبة الشروق. بلا تاريخ.. عدد الصفحات ٢٠٨

2 - ahmed osman: stranger in the valley of the kings. the identification of yuya as the patiatch joseph . paladin, 1989.

3- ahmed osman : moses, pharaon of egypt the mystey of ukhenaten resolved. paladin 1991

وللمؤلف كتاب ثالث، لم نره بعد، بعنوان "بيت المسيح" the house of messiah

٤- أحمد عثمان: تاريخ اليهود، ص ٢٠-٢١

٥- د. كمال صليبي: خفايا التوراة. وأسرار شعب إسرائيل. دار الساقي، ١٩٨٨، ص١٤

٦-د.كمال صليبي: المرجع السابق ص٩٣

٧- د.كمال صليبي: المرجع السابق، ص١٠٢

٨- د.كمال صليبي المرجع السابق ص١١٢

٩- د.كمال صليبي: المرجع السابق ص١١٧

١٠- د. كمال صليبي: المرجع السابق ص١٢٥

١١- د.كمال صليبي: المرجع السابق ص١٤٩-١٧٨.

١٢- شفيق مقار: قراءة سياسية للتوراة. رياض الريس ١٩٩١، ص١٢٢ -١٢٩-١٣٧

١٣- أحمد عثمان: المرجع السابق ص٢١

١٤-أحمد عثمان: المرجع السابق ص١٥٩-١٦٥

١٥-أحمد عثمان: المرجع السابق ص١٦٢

١٦-أحمد عثمان: المرجع السابق ص١٧٤

١٧-أحمد عثمان: المرجع السابق ص١٦٤

١٨-أحمد عثمان: المرجع السابق ص١٥٧

١٩- أحمد عثمان: المرجع السابق ص١٨٥

٢٠- abba eban; my people. randon house 1984. p.p.70-99

٢١- أحمد عثمان: المرجع السابق ص١٨٥

٢٢-توماس د.تومسون: التاريخ القديم لشعب إسرائيل ترجمة صالح علي سوداح. دار بيسان.

23 - michaelg G.hasel: Israel In The Merneptah atela. bulletion of The American schools of otomtol reseasch .no .296.no.1994.p.p.45-61.

والدراسة تشير إلى الدراسات في هذا المجال، وإن كنا نختلف مع الكاتب في النتيجة، كما اختلف بعض من ذكرهم في دراسته معه.

٢٤- ناجي علوش: قراءة في كتاب التاريخ القديم لشعب إسرائيل، مجلسة قضايا دولية، العدد ٢٩٠ السنة السادسة ، ٢٤ يوليو، ص٢٦-٢٩. والعدد ٢٩١، ٣١ يوليو ١٩٩٠، ص٣٠-٣١.

٢٥- أحمد عثمان، المرجع السابق، ص١٠١و١٨٥

٢٦-أحمد عثمان: المرجع السابق ص٩١

٢٧- أحمد عثمان: المرجع السابق ص١٢٣

٢٨- توماس تومسون: التاريخ القديم لشعب إسرائيل، ص١٨٧-١٨٨.

□□□

الاستشـــراق الألمـــاني إلى أيـــن؟

(حوار مع المستشرق الألماني هارتموت بوبتسين)

أجراه الدكتور ظافر يوسف

البروفيسور هارتموت بوبتسين أحد المستشرقين الألمان الذين بدأ نجمهم يلمع كثيراً في الآونة الأخيرة في ألمانيا وفي بعض الدول العربية من خلال نشاطاته العلميّة المتعدّدة، ومشاركاته الدائمة في المؤتمرات والندوات التي تعقد في ألمانيا والدول العربيّة، فقد شارك في الأشهر القليلة الماضية بعدّة مؤتمرات جرت في ألمانيا ومصر والمغرب ولبنان، وساهم في إدارة تحرير مجلّة دراسات اللغة العربية التي تصدر عن جامعة إرلنغن، بالإضافة إلى جهوده الكبيرة التي بذلها في تنظيم العديد من المعارض والمهرجانات حول التراث والمخطوطات العربية وغيرها.

ومن الجدير بالذكر أنّ المستشرق بوبتسين يشغل كرسي العلوم الإسلامية في جامعة إرلنغن - نورنبرغ التي تقع في مقاطعة بافاريا في جمهورية ألمانيا الاتحاديّة، وهو معروف باطّلاعه الواسع على التراث العربي وبدراساته الرصينة التي كتبها حول القرآن الكريم والعلوم الإسلاميّة وبإلمامه العميق بتاريخ الاستشراق في أوربا، وبالجهود التي بذلها المستشرقون من أجل إحياء التراث العربي ونشر كنوزه.

وانطلاقا من البرنامج الذي وضعناه لمحاورة المستشرقين الألمان وتقديم آرائهم للقارئ العربي، كان لنا هذا اللقاء مع البروفسور بوبتسين الذي تحدّث فيه عن رحلته مع الاستشراق، وواقع الاستشراق الألماني الحالي وتوجّهاته.

-في البداية لابدّ من طرح السؤال التقليدي: هل لكم أن تحدّثونا عن البدايات والسبب الذي جعلكم تدرسون اللغة العربية؟

• نعم، فأنا - وكما تعرفون- درست في البداية اللاهوت وعلم الأديان المقارنة وكذلك اللغة السنسكريتيّة والعلوم الهندية، وكنت أهتمّ بشكل خاص بالعهد القديم وباللغة العبرية القديمة. ومن هذا المنطلق نصحني أستاذي كايزر بتعلّم اللغة العربية التي تغني دراسة العهد القديم وخاصّة من الناحية اللغوية، وقد كانت بدايتي الفعلية مع اللغة العربية بعد أن حصلت على الدكتوراه في اللغات السامية من جامعة ماربورغ، وعنوان الأطروحة هو" الأزمنة الفعلية في سفر أيّوب". حيث قرّرت بعدها أن أتفرّغ لدراسة اللغة العربية فقط لما لهذه اللغة من أهميّة وغزارة في التراث والمصادر التي قلّ وجود نظيرها في اللغات الأخرى، فحصلت على منحة دراسية للتعمّق في دراسة اللغة العربية في دمشق في عام ١٩٧٦/١٩٧٥ وبعد ذلك عدت إلى جامعة إرلنغن، حيث عيّنت معيدا في معهد اللغات والدراسات الشرقية التابع لكلّية الفلسفة. وأودّ أن أشير هنا إلى أنّه لم يكن عندي في البداية أيّ اطّلاع على التراث العربي بشقّيه اللغوي والأدبي، لأنّ اهتمامي كان منحصرا بالدرجة الأولى في تعلّم اللغة العربية التي أصبحت فيما بعد المنطلق الأساسي عندي للاطّلاع على التراث العربي والتوغل فيه.

-بما أنكم من المتخصصين بصورة أساية في اللاهوت والدراسات القرآنية، كيف تنظرون إلى واقع الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الأوروبية؟ وما هو السبب برأيكم في إقبال الطلبة الألمان على التخصص في مجال العلوم العربية والإسلامية؟

• في البداية لابد من توضيح المعنى المقصود بمصطلح الدراسات الإسلامية لأنّ هذا المصطلح واسع جدا ويحتمل الكثير من التفسيرات التي قد تعطي انطباعا معكوساً ومخالفا لما هو سائد في العالم الإسلامي. لهذا أبادر منذ البداية إلى القول بأنّ ما يقصد بمصطلح العلوم الإسلامية، لا في ألمانية فحسب وإنما في أكثر البلدان الأوروبية ، هو الناحية اللغوية فقط أو ما يسمّى بفقه اللغةphilologie وذلك لأنّ إتقان اللغات الشرقيّة بشكل عام، وأعني بها اللغات العربية والتركية والفارسية يساعد على الاطّلاع على التراث الإسلامي عن كثب ويعتبر في نفس الوقت المفتاح الأساسي لفهم الحضارة الإسلامية المتكاملة. أمّا ما يتعلّق بدراسة الدين والعلوم الإسلامية المختلفة كالقرآن الكريم والحديث والتفسير والفقه... إلخ فإنّ ذلك جاء متأخراً ولم يبدأ بالمعنى التخصصي للكلمة إلاّ في بداية القرن العشرين.

ومهما يكن الأمر فإنّ واقع الدراسات العربية في الجامعات الأوروبية يختلف من بلد إلى آخر فقد ازدهرت مثلا دراسة اللغة العربية في كلّ من هولندا وإنكلترا في القرن السابع عشر وكان الدافع لذلك هو تنمية التبادل التجاري والبحث عن أسواق جديدة في الشرق العربي. أمّا في فرنسا فقد كانت الاهتمامات في هذه الفترة منصبّة بالدرجة الأولى على التراث المسيحي العربي وتعاليم الكنيسة الشرقية وخاصّة المارونيّة منها في كلّ من سوريا ولبنان، وقد تضافرت جهودها على طبع الكتاب المقدّس ونصوص الأناجيل والكتب الدينية والأدعية وغي ذلك.

أمّا في ألمانية فقد كانت دراسة اللغة العربية في هذه الفترة مرتبطة بدراسة اللغة العبرية القديمة والسريانية في إطار ما كانوا يسمّونه بفقه اللغات المقدّسة(philologie Sacra) لأنّ البروتستانت في ألمانية صبّوا اهتمامهم بالدرجة الأولى على دراسة الكتاب المقدّس وترجماته القديمة المختلفة ومنه العربية والسريانية والقبطية.

ومن مقارنة هذه الاتجاهات المختلفة في دراسة اللغة العربية نجد أنّ الاهتمام بدراسة اللغة العربية يختلف تماما من بلد إلى آخر، ولا يمكننا أن نجزم بشكل قاطع بأنّ الاهتمامات الاستعمارية هي السبب الوحيد في دراسة اللغة العربية كما يعتقد البعض. وقد كانت الطريقة المتّبعة في ألمانية في دراسة اللغات الشرقية أحد الأسباب الأساسية التي أدّت إلى إنشاء علم اللغات المقارن في القرن التاسع عشر.

أمّا بالنسبة إلى الشقّ الثاني من هذا السؤال فإن السبب برأيي يعود إلى الاهتمام الإقليمي بهذه المنطقة من العالم، كما أنّ الأحداث التي تقع في هذه المنطقة تجعل الطلبة يهتمّون بمتابعة التطوّرات التي تحدث لمعرفة كل جديد يطرأ على الساحة العربية، طبعا بالإضافة إلى حبّ الاطّلاع على التراث العربي الإسلامي والتعرّف على الثقافة العربية التي لعبت دورا متميّزا في تاريخ الحضارة الإنسانية.

ويمكن لي هنا أن استشهد بمثال عملي يبيّن واقع دراسة اللغة العربية في جامعة إرلنغن،فعندما قدمت إلى إرلنغن قبل عشرين سنة كان توجّه الطلاّب منصبًا بالدرجة الأولى على الاهتمام بمصادر اللغة العربية القديمة" الكلاسيكية" بمعناها التقليدي، وكان عدد الطلبة في ذلك الوقت قليلا، وهذا يعود بالطبع إلى صعوبة اللغة العربية. أمّا في السنوات الأخيرة فقد تغيّرت الأمور تماما وأصبح الاهتمام مركزًا على العالم العربي المعاصر ودراسة اللغة المعاصرة واللهجات العربية الحديثة، وقد أسّست لذلك الغرض مراكز خاصّة بالشرق الأوسط يهتمّ بعضها بالناحية السياسية، وبعضها الآخر بالناحية الاقتصادية أو بالناحية الجغرافية. ولقد لقيت هذه المراكز إقبالا شديدا من الطلبة للدراسة فيها، ولا بدّ من الإشارة هنا إلى الخطر الكبير الذي قد ينجم عن الدراسة في هذه المراكز وهو أن ننسى دراسة التراث العربي والتاريخ القديم لأنّ الواقع الحالي في الشرق الأوسط والبلاد العربية لايمكن فصله عن جذوره الضاربة في التاريخ، فمثلا من لم يقرأ القرآن الكريم بلغته الأصلية لايمكن له أن يفهم الكثير من العادات والمفاهيم السائدة حاليا في الشرق والعالم العربي، ولا يكفي أن نعود إلى الترجمات الألمانية لأنّها لايمكن أن تغني عن العودة إلى الأصول.

-متى بدأت الجامعات الألمانية بتدريس اللغة العربية ؟ ومن هم العلماء الذين قاموا بذلك ؟ وماهو الدافع الذي جعلهم يقبلون على ذلك ؟

بدأت الجامعات الألمانية بتدريس اللغة العربية في القرن السادس عشر، وكانت البداية مرتبطة بدراسة اللاهوت كما ذكرت قبل قليل، وكان أوّل من حاول أن يدرّس اللغة العربية [illegible]

بقية اللغات السامية الأخرى في ألمانية هو يوهان رايسكه " ١٧١٦-١٧٧٤" في القرن الثامن عشر، حيث اهتمّ بدراسة الأدب العربي والأمثال العربية، وترجم بعض أشعار المتنبي ولكنه لم يلق القبول المناسب عند الجمهور في ذلك الوقت، إذ بعد خمسين سنة من وفاته بدأت الدراسات العربية بالمعنى الصحيح على يدي كل من فيلهلم فرايتاغ" ١٧٨٨-١٨٦١" في مدينة بون وهاينريش فلايشر" ١٨٠١-١٨٨٨" في مدينة لايبزيغ اللذين تتلمذا في باريس على يدي دي ساسي" ١٧٥٨- ١٨٣٨" الذي يعتبر مؤسس الدراسات الشرقية المعاصرة في أوربا كلها. ويعتبر فلايشر المؤسس الحقيقي للدراسات العربية في ألمانية، حيث تتلمذ على يديه الجيل المعروف من المستشرقين الكبار أمثال نولدكه وغولدتسهير ويعقوب بارت وأوغست مولر و... إلخ.

وهناك عدد آخر من المستشرقين الذين لعبوا دورا مهما في تاريخ الاستشراق وفي تكريس تدريس اللغة العربية وإحياء تراثها، فنذكر على سبيل المثال فرديناند فوستنفلد" ١٨٠٨- ١٨٩٩" في مدينة غوتنغن، الذي قام بتحقيق الكثير من كتب التراث ونصوصه اللغوية والأدبية كعجائب البلاد للقزويني وسيرة ابن هشام ووفيات الأعيان لابن خلكان وكتاب المعارف لابن قتيبة والاشتقاق لابن دريد ومعجم البلدان لياقوت الحموي ومعجم ما استعجم للبكري... إلخ ، وكذلك فيلهلم آلورد" ١٨٢٨-١٩٠٩" الذي ألّف فهرس المخطوطات العربية الموجودة في مكتبات برلين في عشرة أجزاء كبيرة وحقّق عددا من الدواوين الشعرية مثل خمريات أبي نواس والدواوين الستة وديوان رؤبة بن العجّاج وقصيدة خلف الأحمر.

أمّا ما يتعلّق بأهم المستشرقين المتخصصين باللغة العربية في هذا القرن فهناك عدد كبير منهم، مثل كارل بروكلمان، وأوغست فيشر، وجورج يعقوب، وركندوف، وليتمان، وبرجشتراسر، ويوهان فك، وغيرهم.

-للاستشراق الألماني تاريخ طويل ، هل لكم أن تحدثونا قليلا عن أهم البصمات التي يتميّز بها الاستشراق الألماني عن غيره من البلدان الأوربية؟

• إنّ أهمّ ما يتميّز به الاستشراق الألماني عن غيره من البلدان الأوربية هو الاهتمام بالنصوص اللغوية والأدبية بالدرجة الأولى، وخاصّة في القرن التاسع عشر، وكذلك العدد الكبير من أعمال التحقيق والدراسات النقدية للتراث العربي، حيث اشتهر الألمان في هذا النوع من نشر كتب التراث العربي بإصدار طبعات محقّقة تحقيقا علميا مع إجراء دراسة نقدية وفهرسة دقيقة وشاملة للكتاب. وقد حقّقت الكثير من مخطوطات التراث العربي ومصادره في ألمانية، ممّا لانجده بهذه الغزارة في البلدان الأوربية الأخرى. وهنا أشير إلى الجو العلمي المتكامل في أوربا وإلى التعاون الوثيق بين العلماء والمستشرقين في الجامعات الأوربية، فمثلا ما كان لعدد كبير من الأعمال الضخمة كتاريخ الرسل والملوك للطبري، وطبقات ابن سعد، ودائرة المعارف الإسلامية أن تصدر دون

التعاون العلميّ البنّاء بين دي خويي" ١٨٣٦- ١٩٠٩" في هولندة وإدوارد ساخاو"١٨٤٥-١٩٣٠" في ألمانية وغولدتسهير الهنغاري"١٨٥٠- ١٩٢١" وفيلهاوزن"١٨٤٤-١٩١٨" وغيرهم من المستشرقين.

ويتميّز الاستشراق الألماني أيضاً عن غيره من البلدان الأوربية بالاهتمام بالدراسة المقارنة للغات السامية، حيث هناك العديد من الدراسات والأعمال المقارنة بين العربية وغيرها من اللغات السامية الأخرى كالآرامية والعبرية والسبئية . وأهم عمل في هذا المجال هو عمل كارل بروكمان (١٨٦٨ - ١٩٥٦) الرائد " الأساس الكامل في مقارنة اللغات السامية " الذي لم يكتب مثله حتى الآن بهذا التفصيل الدقيق.

وأخيرا أشير إلى أنّ الاستشراق الألماني لم يكن مرتبطا بالاستعمار إلى حدّ كبير كالاستشراق الفرنسي أو الإنكليزي أو الهولندي، فالألمان لم يستعمروا أية دولة عربية، ولم تكن لهم مطامع في البلدان العربية.

- كيف تقوّمون واقع الاستشراق الألماني الحالي بالمقارنة مع الجيل القديم من المستشرقين الكبار أمثال ليتمان وبروكلمان ونولدكه وبرجشتراسر؟ وهل تجدون فارقا في طريقة البحث بين هذين الجيلين؟

* إنّ واقع الاستشراق الألماني الحالي يختلف تماما عن واقع الاستشراق سابقا، فقد تغيّرت ظروف الحياة وأصبح العالم قرية صغيرة بفضل التقدّم التقني الهائل الذي حقّقته وسائل الاتصال والبث الإعلامي والمعلوماتي، وقد انعكس هذا التقدّم على اهتمامات الجيل الجديد من المستشرقين الألمان إذ بدؤوا بمتابعة التطورات السياسية والاقتصادية والاجتماعية في البلاد العربية، ومن هنا فقد كثر هذا النوع من الدراسات الاجتماعية والسكانية والسياسية والجغرافية، أضف إلى ذلك الاهتمام المتزايد بالأدب الحديث وبالدراسات اللغوية المعاصرة ممّا يعرف في يومنا هذا بعلم الألسنية. على العكس من الجيل القديم من المستشرقين الذين كانوا يركّزون بصورة أساسية على الأبحاث التقليدية ودراسة التاريخ وعلوم اللغة العربية وفقهها.

أمّا ما يتعلق بطريقة البحث اليوم، فطبعا هناك تطوّرات دائمة في هذا المجال، ويقدّم العلم في كلّ يوم اكتشافا جديدا، وقد أتيح للجيل الجديد من المستشرقين أن يستفيدوا في أبحاثهم من القفزة الهائلة التي حقّقتها استخدامات برامج الكومبيوتر وأجهزة الحاسوب المتطوّرة ونظام الحصول على المعلومات والجداول الإحصائية ممّا لم يكن متاحا للمستشرقين في السابق.

ويظهر الاختلاف بوضوح في طريقة البحث بين الجيلين عند معالجة الموضوعات اللغوية، فقد اكتشفت في أيّامنا هذه مناهج جديدة لم تكن معروفة سابقاً، كالبنيوية والتحويلية والكثير من مباحث الألسنية وغيرها.

وممّا تجدر الإشارة إليه في هذا المقام ضمور المنهج الشامل المقارن في الدراسات السامية عند الجيل الجديد من المستشرقين، وانحصارهم غالبا في البحث على لغة سامية واحدة، تتمّ دراستها بشكل عميق ومسهب دون إجراء مقارنات موازية مع بقية اللغات السامية الأخرى. وأودّ أن أشير هنا أيضا إلى أنّ عدد المستشرقين المتخصّصين في موضوع نظرية الأدب والنقد الأدبي قليل بشكل عام، وهذه ثغرة آمل أن يتمّ تجاوزها في المستقبل القريب.

– ما هي العلوم العربية التي أثّرت برأيكم كثيرا في تاريخ النهضة والحضارة الأوربية؟ وبماذا تفسّرون التطوّر العلمي عند العرب في ذلك الوقت؟

• أعتقد أنّ الفلسفة تأتي في المقام الأوّل، وخاصة فلسفة ابن رشد، لأنّ الأوربيين تعرّفوا على هذه الفلسفة في الأندلس، وكان لابن رشد تأثير كبير في تطوّر الفلسفة المسيحية في النصف الثاني من القرون الوسطى. ثمّ يأتي الطبّ في المرتبة الثانية، فقد كان لكتاب ابن سينا / القانون في الطب / الذي ترجم إلى اللغة اللاتينية تأثير مباشر على الطب الأوربي، وعن طريقه أعادت أوربا اكتشاف جالينوس" توفي نحو ٢٠٠ ميلادية" من جديد، الذي يعتبر أهمّ طبيب في العصر القديم، خاصة وأنّ أكثر مؤلفاته التي كتبها باليونانية قد ضاعت، ولولا الترجمات العربية التي وصلتنا لأعماله لما عرفنا شيئا عن جهوده وآرائه الطبية . وقد كان للأطباء العرب بصمات واضحة على مسار الطب الأوربي وتدريسه في الجامعات الأوربية التي بقي بعضها يدرّس الكتب العربية حتى منتصف القرن السابع عشر كجامعة هربون Herborn على سبيل المثال، ولا يفوتني هنا أن أشير إلى الأهمية الكبيرة التي حظي بها الكتاب المنصوري لمؤلفه الرازي الطبيب والفيلسوف المعروف، وإلى الكثير من الكتب الأخرى.

وأخيرا يأتي علم الفلك ليحتلّ المرتبة الثالثة في العلوم العربية التي أثّرت بشكل مباشر في تاريخ النهضة والحضارة الأوربية. فمنذ اختراع الطباعة في أوربا أي منذ منتصف القرن الخامس عشر وحتى منتصف القرن السادس عشر تمّ طباعة الكثير من كتب الفلك العربية بالترجمات اللاتينية.

أمّا ما يتعلق بالشطر الثاني من سؤالك فأعتقد أنّ الجواب عن هذا السؤال صعب جدا ، وبرأيي أنّ هذا يعود بالدرجة الأولى إلى اهتمام العرب بإنشاء حضارة جديدة، وأعتقد أنّ الجوّ العام في ذلك الوقت كان مهيئا من حيث حياة الاستقرار في البلاد والتماسك الداخلي للمجتمع والابتعاد عن الحروب والفتن الداخلية، بالإضافة إلى وجود الأطباء والمترجمين السريان وروح الانفتاح التي تحلّى بها العرب آنذاك، والتعطّش للاطّلاع على الثقافات الأخرى والابتعاد عن التعصّب والتقوقع وغير ذلك. وأعتقد أنّ هذه الأسباب مجتمعة قد ساهمت في إنشاء حضارة عربية متميّزة، أمدّت الفكر الإنساني بنسغ جديد وثمار يانعة.

ولكن ما يلفت النظر في تاريخ الحضارة العربية أنّها لاتواكب السياسة المستقرة دائما، فقد حقّقت دولة بني حمدان الصغيرة في حلب مجدا أدبيًا وازدهارا حضاريا وثقافيا قلّ وجود نظيرهما في تاريخ الحضارة البشرية، وهذا يعود بالطبع إلى التشجيع الكبير والمناخ المناسب الذي قدّمه سيف الدولة في ذلك الوقت. وكذلك فقد كانت مرحلة ملوك الطوائف في الأندلس من أكثر الفترات التي ساد فيها الضعف والفساد والاضطراب السياسي في أرجاء الدولة، ولكنها على صعيد الأدب والثقافة كانت من أكثر الفترات ازدهاراً وخصوبة وعطاء.

-كم معهدا للاستشراق يوجد حاليا؟ وما هي أهمّ الاتّجاهات الأساسية التي ينحو الاستشراق الألماني إليها حاليا؟

• يوجد في ألمانيا حوالي / ٢٥/ معهدا خاصا بالاستشراق والدراسات العربية والإسلامية، واتّجاهاتها مختلفة بحسب اهتمامات الأساتذة الذين يشغلون كراسي الأستاذية فيها. وأستطيع القول بأنّ الطابع اللغوي يغلب على اتجاهات كلّ من معاهد جامعة إرلنغن، وتوبنغن، وكولن، ولايبزيغ. وتختصّ بعض المعاهد بالاتجاه التاريخي لتصبّ اهتمامها بالدرجة الأولى على تاريخ العالم الإسلامي في العصور السالفة وكذلك في وقتنا الراهن، وأذكر على سبيل المثال معاهد جامعة فرايبورغ وهامبورغ وبرلين وكيل...إلخ.

وتهتمّ معاهد أخرى إمّا بالفلسفة الإسلامية والدراسات الدينية التقليدية كمعهد بوخوم وفرانكفورت، وإمّا باللغات السامية والمقارنات اللغوية كمعهد ماربورغ وهايدلبرغ وميونخ وهاله... إلخ . وأودّ أن اشير هنا إلى أنّه في السنوات الأخيرة تمّ إنشاء الكثير من المعاهد الحديثة وكراسي الأستاذية التي تهتمّ إمّا بالوضع الاجتماعي، أو بالحالة السياسية، أو الاقتصادية في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا بشكل عام، هذا طبعا إلى جانب معاهد الاستشراق التقليدية.

- كيف تجدون التواصل حاليا بين معاهد الاستشراق الألمانية وبين الجامعات العربية؟ وكيف يتمّ اطّلاع الطلبة الألمان على الجديد من التطورات الأدبية واللغوية على الساحة العربية؟

• إنّ التواصل بين معاهد الاستشراق الألمانية وبين الجامعات العربية ليس مرضيا بالصورة التي يتمنّاها المرء، وأعتقد أنّه قد أخذ في السنوات الأخيرة بالتحسّن بعض الشيء عن طريق منظّمة التبادل الأكاديمي الألماني DAAD التي تنظّم عملية التبادل في الطلبة والأساتذة الزائرين بين الجامعات العربية والجامعات الألمانية. وأشير هنا إلى الثغرة الكبيرة في العلاقات الثقافية بين الجامعات العربية وبين معاهد الاستشراق، فنحن نادرا ما نحصل على النشرات والدوريات العربية الجامعية التي تحمل إلينا آخر الأخبار الثقافية والعلمية في الجامعات العربية. إنّ ما ينقصنا في ألمانية هو وجود مركز ثقافي عربي تكون مهمته التعريف بالعالم العربي وحضارته على نمط معهد العالم العربي IMA الموجود في باريس.

أمّا عن كيفية اطّلاع الطلبة الألمان علي آخر المستجدات الأدبية واللغوية على الساحة العربية، فإنّ ذلك يتمّ في الغالب بجهود فردية غير منظّمة ، ويلعب الحظّ فيها دورا كبيرا.

وغالبا ما نحصل على الكتب والمصادر العربية المنشورة حديثا عن طرق شخصية.

– من خلال تجربتكم في دراسة اللغة العربية وتدريسها ، أين تكمن برأيكم الصعوبات التي يعاني منها الدارس الأجنبي لهذه اللغة؟

* يعاني الدارس الأجنبي للغة العربية من صعوبات كثيرة، يمكن تلخيصها بالنقاط الآتية:

أوّلا: صعوبات في نطق بعض الأصوات العربية غير الموجودة في اللغات الأوربية مثل الصاد والضاد والطاء والظاء والعين..والحاء ...إلخ.

ثانيا: مشكلة القراءة والكتابة، فكما هو معروف فإنّ اللغة العربية لاتعمد في الغالب إلى كتابة الحركات ، وإنما تكتفي بكتابة الحروف ، ولهذا فإن عملية القراءة ليست سهلة على الأجنبي ، خا ... ءة. وأودّ أن اشير هنا إلى أنّ علم الصرف العربي ليس صعبا بشكل عام لأنّه مبنيّ بناء منطقيا، ويستطيع الدارس الأجنبي أن يتقنه ويستوعب مبادئه تماما، على العكس من اللغة الألمانية التي تكثر فيها الاستثناءات غير المنطقية وخاصّة في باب تصريف الأفعال الشاذة.

ثالثا: صعوبات في النحو والقواعد، وخاصّة في بعض أبواب النحو التراثي القديم الذي يعتمد نظرية العوامل ولا يحاول أن يفسّر الوظائف النحوية للتراكيب، فمثلا هناك أنواع عديدة من المنصوبات التي لها وظائف مختلفة، وفي أحيان كثيرة يصعب التمييز بينها. ومن الأمور التي تشكّل صعوبة باللغة أمام الدارس الأجنبي هي مسألة أدوات الربط بين الجمل والتراكيب. أمّا بالنسبة إلى نحو اللغة العربية المعاصرة فأعتقد أنّه متأثر بنحو اللغات الأجنبية، وخاصة الإنكليزية منها، وهذا يعود بصورة أساسية إلى الدور الذي تلعبه وسائل الإعلام وإلى تأثير الترجمة المباشرة للتراكيب الأجنبية إلى العربية.

رابعا: عدم وجود معجم حديث شامل، يستوعب جميع مفردات اللغة ويشرح كلّ المعاني التي تحتملها الكلمة، وخاصة من الناحية المجازية. فالمعروف أنّ المعاجم العربية القديمة غنيّة جدّا في الثروة اللغوية وفي الشروح التي تقدّمها للمفردة، ولكنها صعبة الاستعمال؛ إذ أنّ الباحث غير المتخصّص في اللغة يواجه صعوبات كبيرة عند استعمال تلك المعاجم القديمة. ولهذا السبب فإنّ ما نحتاج إليه من كلّ بد هو وضع معجم شامل للغة العربية، يأخذ بعين الاعتبار الجهود والنتائج التي وصل إليها علم المعاجم الحديث، من حيث طريقة استخراج الكلمات وترتيبها في المادة اللغوية، لأنّه ليس هنالك نظام موحّد في المعاجم العربية لاستخراج الكلمات، فكلّ معجم يتخذ طريقة تختلف عن الأخر.

-ما هي البلاد العربية التي زرتموها ؟ وكيف تجدون الواقع اللغوي فيها؟ وهل تعتقدون أنّ في انتشار العاميّة على هذا النحو خطرا يهدّد اللغة العربية الفصحى؟

• لقد زرت كلاّ من سوريا ولبنان والأردن ومصر وتونس والجزائر والمغرب، واطّلعت عن كثب على الواقع اللغوي فيها، ولفت نظري أمران اساسيان؛ أحدهما : الهوّة الواسعة التي تفصل بين اللغة العربية الفصحى وبين اللهجات العامية الموجودة في البلاد العربية. وثانيهما: التنوّع والاختلاف الكبير في اللهجات العامية وطرق التعبير فيها، ممّا يجعل كلّ لهجة تختلف تماما عن اللهجات الأخرى، وخاصة اللهجة المغربية التي تبدو غير مفهومة حتى لعرب المشرق العربي.

ومهما يكن الأمر فإنّه لا يمكن لأحد أن ينتقص من الدور الذي يقوم به كلّ منهما ، فكما أنّ للغة الفصحى دورا مهمّا ، كونها اللغة الرسمية لوسائل الإعلام والتعليم في المدارس والجامعات، حيث إنها وسيلة الوحدة الثقافية التي تربط بين البلاد العربية، كذلك الأمر فإنّ للهجات دورا مهمّا، لأنها هي اللغة التي يتكلّمها الناس في حياتهم اليومية، وهي التي يستخدمونها بكل عفوية في عواطفهم وأحاسيسهم دون أيّ تفكير. لهذا فإنّه ليس من المعقول أن ننكر أهمية اللهجات العامية وأن نقلّل من دورها. وإنما على العكس من ذلك يجب أن نعطيها حقها بالدراسة والتحليل والمقارنة مع اللغة الفصحى، وعلى الجهات المسؤولة أن تنتبه لهذا الأمر وتشجّع عليه، وخاصّة الجامعات التي يمكن لها أن تقوم بأبحاث جادّة في هذا المجال، تدرس فيها الظواهر اللغوية الموجودة في اللهجات ، وتبيّن فيها العلاقة بين اللغة الفصحى ولهجاتها، لأنّ هذه اللهجات وكما هو معروف تعود في أصولها إلى اللغة الفصحى التي تطوّرت عنها. وهذه الطريقة من البحث هي السائدة في أكثر الدول الأوربية، وأعتقد أنّ الوضع اللغوي في سويسرا يشبه تماما الواقع الموجود في البلاد العربية. وأنا لا أرى أبدا أنّ في انتشار اللهجات المحلية خطرا يهدّد اللغة الفصحى، لأنّ هذا أمر عامّ في كلّ لغات العالم. فضلا عن أنّ اللغة العربية الفصحى لها من مقوّمات القوّة ما يجعلها تبقى دائما اللغة الأساسية للكتابة والقراءة والتعامل الرسمي، فهي- وكما هو معروف- لغة القرآن والتراث والأدب والشعر القديم. وأنا في الواقع لا أجد أيّ ضرر يمكن أن يلحق باللغة الفصحى من اللهجات ، ولكنّني أشدّد على ضرورة دراسة اللهجات المحلّية ومقارنتها بأصولها التي تطوّرت عنها ، لأنّ في ذلك غنى وفائدة للطرفين معا.

-ما هو مدى اطّلاع القارئ الألماني بشكل عام على الأدب العربي؟ وكيف يصل إليه هذا الأدب؟ وهل تجدون أنّ الأعمال الأدبية العربية المترجمة إلى اللغة الألمانية كافية لإعطاء القارئ الألماني صورة صادقة تعكس الواقع الحقيقي للأدب العربي؟

•إنّ اطّلاع القارئ الألماني على الأدب العربي محدود جداً، لأنّ الأعمال المترجمة إلى الألمانية قليلة نسبيا، بالمقارنة بالترجمات عن الآداب العالمية الأخرى، وأعتقد أنّ الوضع قد بدأ في السنوات الأخيرة يتغيّر تدريجيًا، لأن عدد الأعمال المترجمة عن العربية بدأ يزداد، وخاصّة

الترجمات عن الأدب العربي الحديث. بالإضافة إلى ذلك فإننا نجد من وقت إلى آخر في الصفحات الأدبية من المجلاّت والجرائد الألمانية المحلّية بعض المقالات التي تدور حول مسائل الثقافة والأدب العربيين، كالحديث عن إميل حبيبي أو ابن جلّون والأدب المغربي، أو رشيد أبو جدرة، أو الضجة التي أثارها موضوع نصر أبو زيد وهكذا.

ومهما يكن الأمر فإنّ الأعمال الأدبية العربية المترجمة إلى اللغة الألمانية غير كافية ولا تعطي القارئ الألماني صورة حقيقية عن الأدب العربي، لأنّ عملية اختيار العمل الأدبي المراد ترجمته ـخصية والاعتبارات الماديّة، فمثلا ثلاثية الأديب الكبير نجيب محفوظ لم تكن معروفة في ألمانية قبل منحه جائزة نوبل للآداب، أضف إلى ذلك أنّ ترجمة هذه الثلاثية إشكالية ولاتعطي القارئ الألماني فكرة حقيقة مقنعة عن هذا الأديب الكبير وإمكانياته الأدبية. وبالتأكيد فإنّ الكاتبة اللبنانية حنان الشيخ ليست من عمالقة الكتّاب العرب، ومع ذلك فقد تُرجمت لها ثلاث روايات إلى اللغة الألمانية.

وأودّ أن أشير هنا إلى مشكلة أساسية في الموضوع وهي عدم اهتمام دور النشر الألمانية الكبيرة بالترجمات عن الأدب العربي أو الأدب في العالم الثالث بشكل عام، لأنّ هذا الأمر فيه نوع من المغامرة، وقد لا يكون مضمون العواقب بالنسبة لها من الناحية المادية على الأقلّ.

وهناك نقطة أخرى تجدر الإشارة إليها، وهي اختلاف الذوق الأدبي، لأنّ المواضيع التي يتناولها بعض الأدباء العرب ربّما لاتهمّ القارئ الأجنبي، ولهذا السبب كان الأدباء المغاربة أقرب إلى ذوق القارئ الألماني من غيرهم، عن طريق الترجمات الفرنسية.

الحياة الشخصية للبروفيسور بوبتسين

الاسم الكامل : هارتموت أوتو بوبتسين

مكان وتاريخ الولادة : بريمن/ عام ١٩٤٦

الوضع العائلي : متزوج من السيدة كاتارينا فاينل التي تعمل مدرّسة للغة العربية أيضا وله منها ولدان.

الوضع الدراسي: حصل على الدكتوراه عام ١٩٧٤ من جامعة ماربورغ، وعلى شهادة البروفسورية عام ١٩٨٦ من جامعة إرلنغن.

وعلى كرسي أستاذية العلوم الإسلامية في معهد الاستشراق في جامعة إرلنغن عام ١٩٩٢.

من أشهر مؤلّفاته : الأزمنة الفعلية في سفر أيّوب - الدراسات القرآنية في أوربة - الأفعال الشائعة في اللغة العربية المعاصرة - النبيّ العربي محمدّ (ص) وغيرها. بالإضافة إلى عدد كبير من المقالات العلمية المنشورة في مجلات مختلفة.

- الدكتور ظافر يوسف : مدرّس النحو والصرف في جامعة حلب- سوريا، ومعار حاليا للتدريس في جامعة إرلنغن - نورنبرغ في جمهورية ألمانية الاتحادية.

□□□

اتحاد الكتاب العرب
ARAB WRITERS UNION
DAMASCUS دمشق